LO TEOLOGAL Y LO INSTITUCIONAL*
(Reflexiones íntimas)

Autor: Antonio Ruíz Retegui, teólogo, sacerdote numerario del Opus Dei

***Por institucional entiende el autor la institución del Opus Dei**

ÍNDICE

1. LA ESTRUCTURA DE LA ACCIÓN DE LA PERSONA MADURA

La persona humana se caracteriza frente a las demás criaturas del mundo en que sus acciones son propias de una manera especifica, pues le pertenecen de modo pleno en cuanto que la persona, por su libertad, es principio de su actuación.

Las acciones, cuando son propia y plenamente de la persona, no son como eslabones de una cadena de causalidades, es decir, no se pueden retrotraer a una serie de causas previas, sino que tienen un principio en cierto modo absoluto en la causalidad especifica de la criatura racional. La existencia de la persona humana es un factor de novedad en el mundo. Si el hombre no existiese, conociendo la situación de todas las cosas del universo en un momento dado, podríamos saber cómo serán las cosas en cada momento del futuro, de la misma manera que sabiendo la posición de los astros en un instante determinado, podemos saber cuál será la posición el cualquier momento del futuro.

La libertad humana consiste precisamente en eso, en la capacidad de dar lugar a una "novedad". "Díos creó al hombre para que en el mundo hubiera "inicios"" dice San Agustín. Por esto, cuando se trata de entender el comportamiento de alguien no se debe remitir a la serie de condiciones previas a ese comportamiento o a las influencias que ha recibido, como se hace cuando priva el empeño de buscar responsables de la conducta de otra persona. Ese empeño es propio de una visión mecánica del mundo. Las acciones humanas no se pueden "explicar" refiriéndose a los factores antecedentes, sino que hay que tener en cuenta como elemento decisivo la capacidad de dar origen a una novedad radical, en que consiste la libertad.

Pero esto se cumple con todo su alcance solamente con aquellas acciones que son propiamente humanas en sentido pleno. Hay, en efecto, otras muchas acciones que sólo relativamente pertenecen a la persona y que sí se pueden explicar por influencias anteriores.

Por eso es decisivo entender que no todas las acciones que realiza una persona le pertenecen de igual manera. Las acciones de la persona humana, son propiamente suyas cuando esas acciones no son realizadas de manera inducida o "causada" desde una instancia exterior a la persona, sino que tienen su origen en la forma de causalidad que denominamos libertad. A este respecto decía conocida por ella. En cambio, la persona no es libre cuando no alcanza la realidad sino que recibe la orientación de su acción desde una instancia externa a ella. En este sentido la acción no libre es semejante a la de un ciego que no puede percibir la realidad y es conducido por otro.

No basta, pues, remitirse a la bondad o a la malicia de la acción en sí misma para que podamos calificarla de libre: es decisivo tener en cuenta también que la dinámica interna de la acción en la persona sea tal que la acción le pertenezca en sentido pleno.

Hay muchas maneras de que la acción no pueda calificarse propiamente de madura o libre. Estas maneras son tantas como las formas que puede tener el hecho de que la acción no nazca del conocimiento de la cualidad de la acción por parte de la persona que actúa. Así, por ejemplo, quien actúa "abandonándose" simplemente a los "lugares comunes", o a las pautas convencionales de comportamiento, no posee esas acciones en plenitud y, por tanto, no puede ser considerado plenamente libre. También, quien se deja llevar por el puro sentimiento o por el estado de ánimo, no actúa desde la raíz más auténtica de la acción humana y, por eso, su comportamiento no es plenamente maduro y libre.

Análogamente, quien, por la razón que sea, actúa remitiéndose a las indicaciones de otra per-

sona, no es plenamente libre. Por esto., la obediencia, para ser conforme a la libertad, debe llevar consigo un conocimiento de la naturaleza de sus acciones y de las razones que le llevan a aceptar la autoridad de aquel a quien obedece. Pero en todo caso, la obediencia a una autoridad que impera acciones concretas, no puede dar lugar a acciones tan plenamente propias como las que nacen del conocimiento de la realidad: en cuanto que esas acciones tienen su principio fuera del sujeto que actúa, aunque, como dice santo Tomás, ese principio sea la misma ley de Dios, son menos propias que las que nacen del conocimiento de la realidad. Por eso, en la plenitud de la revelación Dios no revela simplemente una ley, sino que da conocimiento de la realidad. En la religión cristiana, la revelación no remite primariamente a una ley, como en el caso de la religión judía, que se remite ante todo a "la Ley", la Torah, sino que tiene primariamente el carácter de una "fe", de un cuerpo de doctrina sobre la verdad de Dios, del hombre y del mundo. De esta manera la acción del cristiano puede y debe ser consecuencia de un conocimiento de la verdad de su obrar.

Esta visión de la acción humana libre, es esencial para poder juzgar la actuación de las personas y el grado de "propiedad" que tienen sus acciones. Ciertamente no son excesivamente frecuentes los casos en que las personas actúan con una libertad tan plena, pero es importante tener en cuenta que las realidades y las situaciones imperfectas, deben ser conocidas desde lo que es su perfección y, por eso, sólo cuando se entiende cómo debe ser la acción humana "cumplida" de la persona, se pueden entender adecuadamente las acciones humanas menos plenas.

Además de las condiciones "internas" en la persona que actúa, es necesario un "ambiente" propicio a la acción libre, que es el ámbito de la libertad. Los hombres más ricos de vida detectan cuándo se encuentran en un ámbito libre. Pero casi todas las personas experimentan el gozo de un ambiente en que pueden actuar libremente. Por eso cuando se habla de libertad hay que distinguir la mera libertad interior del ser espiritual, y la libertad en cuanto cualidad de un determinado ambiente o sociedad. Así, hay veces que se dice que el hombre es siempre libre, pero otras veces se clama pidiendo libertad. La relación entre estos dos significados de la palabra "libertad" se encuentra en que la falta de libertad ambiental no sólo impide el despliegue pleno de la libertad personal sino que además suele repercutir en las condiciones orgánicas de la libertad de la persona humana.

Es difícil definir cómo son los componentes de estos ámbitos de libertad, pues no es estrictamente algo concreto que pueda añadirse como un ingrediente más a un ambiente ya dado. Son ámbitos en que las capacidades de acción y de vida se ven estimuladas y favorecidas. Un ejemplo de ese tipo de ambiente es el, que se suele encontrar en algunas de las grandes universidades. Allan Bloom describió expresivamente lo que encontró cuando llegó a la Universidad de Chicago:

"Se respiraba una atmósfera de libre investigación, y por eso, se excluía lo que no la ayudaba o lo que le era hostil. Allí se podía distinguir lo que es importante de lo que no lo es. La universidad protegía la tradición, pero no en cuanto tal, sino en cuanto que ésta proporcionaba ejemplos de debates de nivel exclusivamente elevado. Contenía maravillas y hacía posibles amistades basadas sobre la experiencia común de tales maravillas. Sobre todo había allí algunos pensadores verdaderamente grandes, pruebas vivientes de la existencia de la vida especulativa, y cuyas motivaciones no podían ser precipitadamente reducidas a ninguna de aquellas que la gente gusta de considerar universales. Éstos tenían una autoridad que no se basaba sobre el poder, el dinero o la familia, sino sobre una cualidades naturales que, con toda justicia, imponían respeto. Las relaciones entre ellos, y entre ellos y los estudiantes, eran la revelación - de

una comunión en la que hay un verdadero bien común. (...) Los años me han hecho ver que gran parte de todo esto existía solamente en mi imaginación entusiasta y juvenil, pero no tanto como se podría suponer. Las instituciones eran mucho más ambiguas de cuanto hubiera podido sospechar y ante el embate de vientos contrarios se han mostrado mucho más frágiles de lo que parecían. Pero vi allí auténticos pensadores que me abrieron mundos nuevos. La sustancia de mi ser ha sido plasmada por libros que he aprendido a amar. Me acompañan cada minuto de cada día de mi vida, haciéndome ver y ser mucho más de lo que habría podido ver y ser si la suerte no me hubiese colocado en una gran universidad en uno de sus momentos más grandes. He tenido maestros y discípulos de esos con los que se sueña. Y, sobre todo, tengo amigos con los cuales compartir pensamientos sobre lo que es la amistad, con los que hay una comunión de almas y en los cuales está activo el bien común del que acabo de hablar. Todo esto, naturalmente, mezclado con las debilidades y las fealdades que la vida conlleva. Nada de todo esto borra las bajezas que hay en el hombre. Pero también sobre ésas deja su impronta. Ninguna de las desilusiones que he padecido en la universidad (...) me ha hecho dudar jamás de que la vida que me ha permitido ha sido la mejor que hubiera podido vivir. Nunca pensé que la universidad debiera depender de la sociedad que la rodea. En todo caso he pensado y pienso que es la sociedad la que depende de la universidad, y bendigo la sociedad que permite para unos cuantos una especie de eterna infancia, una infancia cuya alegría y fecundidad puede ser a su vez una bendición para la sociedad. Enamorarse de la idea de la universidad no es ninguna locura, porque sólo con ella se puede vislumbrar lo que uno puede llegar a ser. Sin ella todos los espléndidos resultados de la vida especulativa se deslizan hacia el barro primordial, sin poder volver a salir. Las desmitificaciones fáciles de nuestro tiempo no puede destruir su imprescriptible belleza. Pero puede oscurecerla, y de hecho la ha oscurecido" (The Closíng of the Amerícan Mínd)

Un ambiente de libertad no puede ser fruto solamente de la organización material. Y menos aún de las meras disposiciones legales. Se podría decir que es necesariamente fruto de un espíritu personal. Hay personas que engendran alrededor de sí un ámbito específico de alegría de vivir y de libertad que es maravilloso. Este espíritu no se puede dar por el hecho de tener muchos conocimientos o por un simple "dejar hacer". El espíritu de libertad es algo esencialmente positivo, que procede de la riqueza vital de quien lo da. Sólo puede darlo un "maestro" de libertad. Además para dar ese espíritu la persona que es su fuente ha de darse, a semejanza de Cristo que, desde su sacrificio en la Cruz, entregó "su espíritu".

Como decía, la criatura humana tiene una dinámica interna propia que hace que si sus acciones no son conformes a su naturaleza libre, su misma naturaleza orgánica puede llegar a resentirse gravemente. Aunque los elementos de la naturaleza como principio de operaciones sea compleja, constituyen una unidad, y si se estimulan o se imperan separadamente, la unidad activa de la persona se distorsiona, y la fuerza vital de la naturaleza decae. Puede asegurarse que buena parte de tas depresiones que abundan en ciertos ambientes tienen su origen de estos "violaciones" de los principios activos de las personas.

El ser humano no es un espíritu separado, necesariamente vive en un "mundo", en una historia, y, por eso, este ambiente de libertad es condición indispensable para que se desarrolle la vida en toda su riqueza. Esto se insinúa ya incluso en la vida infrahumana. Hay muchas especies animales que cuando viven en cautividad casi nunca se reproducen. Las funciones más complejas se paralizan cuando se advierte la falta de libertad. En la cautividad esos animales pueden tener una seguridad mayor, y pueden tener cubiertas más plenamente las necesidades puramente biológicas de alimentación y salud, pero perciben "algo" que les anula las funciones vitales más delicadas. Esto es una muestra de que la libertad no es solamente una cualidad

que radique en el espíritu separado, sino que tiene su incidencia en las dimensiones inferiores de la existencia, hasta en la mera biología.

Cuando los seres humanos están en un ámbito en que la libertad es dificultada, su constitución anímico corporal se resiente de diversas maneras. Una de ellas es, sin duda, la depresión. Pero otros trastornos funcionales, especialmente los que radican en las funciones digestivas, como la anorexia, tienen seguramente el mismo origen. Entonces para curar estas disfunciones, no bastan los remedios farmacológicos o psicológicos concretos, porque su raíz se encuentra en el modo como la persona se sitúa en el mundo o en la existencia.

Los psiquiatras son expertos en el funcionamiento del complejo principio activo de la persona o en la intervención farmacológica en ese funcionamiento. Pero dado que el conocimiento en que se apoyan suele ser la mayoría de las veces de tipo técnico, es decir, consideran las fuerzas activas de la persona al modo de los artefactos, sus remedios no suelen superar el nivel técnico. Es necesario un conocimiento de la naturaleza humana en su alcance unitario y teleológico. Si la naturaleza teleológica humana no es fielmente respetada, sus disfunciones podrán repararse relativamente en el nivel biofisiológico, pero los desequilibrios de fondo quedarán intactos y continuarán distorsionando más o menos gravemente los componentes o elementos vitales de la persona en cuestión. Una úlcera de estómago, cuando es detectada, puede y debe ser tratada directamente con fármacos adecuados, pero, si tiene su origen en una tensión psicológica excesiva, el tratamiento bioquímico será insuficiente.

2. LA EDUCACIÓN PARA LA MADUREZ

La persona humana no alcanza la situación adecuada para su actuación plenamente libre, desde el momento del nacimiento. Es necesario el proceso de maduración que denominamos educación.

El proceso de la primera educación de las personas que nacen a la vida humana tiene una características propias que, en cierta medida, son exclusivas de la infancia. En efecto, en la educación infantil se debe poner en acción todo el conjunto de las potencias operativas de la persona, por eso a los niños se les debe enseñar, no solamente los principios de fondo que llenarán su inteligencia, sino que además hay que ir adiestrando cada una de sus potencias activas para que luego puedan responder con fidelidad a los dictados de la razón. A los niños se les va adiestrando a andar correctamente, a manejar con soltura los cubiertos en la mesa y los útiles de escritura, a respetar y a saludar a los demás, a comer en la mesa junto con otras personas. Hay todos un conjunto de acciones que van encaminadas a que la persona que comienza a vivir esté en condiciones de usar de sus facultades activas con soltura. Pero, al mismo tiempo, es muy importante que las pautas de actuación que se utilizan para adiestrarlos no predeterminen su acción futura, sino solamente que sus capacidades activas le respondan armoniosamente.

Además los actos que se inducen en los niños tiene la misión de hacerlos sintonizar con las acciones buenas y con las realidades nobles y bellas. El ser humano tiene una sorprendente capacidad de aprender que hace que cuando realiza acciones grandes y buenas o se pone en relación con cosas grandes y nobles, no solamente alcanza la concreción de esa acción o de esas realidades, sino que es capaz de alcanzar una cierta afinidad con el bien y con la verdad y con la belleza. En esta afinidad consiste la virtud.

Por eso la virtud es más que la mera práctica o "acostumbramiento" de realizar determinadas acciones o de conocer unas realidades concretas. La virtudes auténticas implican afinidad con dimensiones de valores que capacitan a la persona no sólo para repetir lo que ha aprendido, sino para descubrir o realizar situaciones inéditas, es decir, para ser propiamente creativa. En esta capacidad creativa consiste la libertad.

Por eso, una buena educación no debe encerrar a las personas en frases hechas y en actitudes estereotipadas. Eso sería forzar a las personas a un formalismo rígido. Más bien deberá encaminarse a dar paso a una situación en que esa persona pueda actuar con madurez según el modelo que hemos expuesto en el párrafo anterior. Esto es semejante a la educación que recibe un estudiante de piano. En las primeras lecciones se deberá enseñar el solfeo y el uso adecuado de ese instrumento musical. Pero esa educación se encamina a que, llegado determinado momento, el sujeto sea capaz de interpretar personalmente las partituras e incluso componer piezas nuevas.

Si la educación fuera rígida y las pautas del comportamiento predeterminado fueran demasiado omniabarcante, es decir, si a los niños se les enseñara detallando demasiado cómo debe ser su actuación en todos los casos que se presentan en la vida, se estaría impidiendo que llegaran a actuar desde dentro de ellos mismos, e inevitablemente quedarían encerrados en un mundo de "lugares comunes". Entonces, sus acciones, en vez de nacer de su interior, remitirían simplemente a las pautas que estuvieran vigentes en el ámbito de su educación. Esto es lo que sucede cuando quien educa pretende que el niño actúe siempre de la manera concreta que se le ha indicado, sin apartarse nunca de ella. Entonces el educador celoso está constan-

temente corrigiendo a su pupilo y no deja el espacio mínimo para que el niño vaya haciendo propia su actuación. Esa educación no se limita a dar principios de fondo, por una parte, y, por otra, la destreza suficiente para llevar una vida de acuerdo con esos principios, sino que impone el modo de vivir en todas sus determinaciones.

Esto sucede en los ámbitos en los que se desconfía de la libertad de cada persona y se pretende garantizar un comportamiento correcto en todos los casos sin dar lugar a ninguna espontaneidad por parte de las personas singulares. Entonces, quien ha sido educado de esa manera se mantiene siempre en un nivel un tanto infantil, y no llega nunca, o llega con muchas dificultades, a apropiarse plenamente de las acciones que realiza y de la actitudes que adopta.

En el fondo, la desconfianza de la libertad esconde una falta de seguridad, no sólo en la capacidad de la persona, sino en la connaturalidad que los principios de fondo que se han enseñado, tienen con el sujeto. Hay, en efecto, una gran diferencia entre unos principios de fondo arbitrarios, y aquellos principios que son connaturales a la persona. A esta connaturalidad se refería C. S. Lewis cuando describía su experiencia al llegar a la universidad:

"Cuando recién llegué a la universidad tenía tan poca conciencia moral como pueda tener un muchacho. Una leve aversión a la crueldad y la tacañería era el máximo al cual podía llegar; de la castidad, la veracidad y el sacrificio personal, pensaba tanto como pueda pensar un mandril acerca de la música clásica. Por misericordia de Dios, caí en un grupo de jóvenes (dicho sea de paso ninguno de ellos cristiano) que me eran suficientemente afines en lo intelectual e imaginativo como para establecer una amistad inmediata, pero que conocían la ley moral y trataban de obedecerla. Por lo tanto su opinión respecto al bien y al mal era muy diferente a la mía. Ahora bien, lo que sucede en esos casos, en nada se parece a que a uno le pidan que considere "blanco" lo que hasta ese momento ha llamado "negro". Los nuevos criterios morales nunca pasan a la mente como simples inversiones de criterios previos (aunque efectivamente los inviertan), sino como "señores a los que ciertamente se espera" (C. S. Lewis, "El problema del dolor", cap. 111; la cita final es de S. T. Coleridge, "El poema del viejo marinero", parte IV, comentario: "y también su reposo, su país, su hogar, en el que pueden entrar sin anunciarse, como los señores a los que se espera y se recibe con silenciosa alegría").

El proceso educativo de las potencias es necesario, pero debe estar encaminado a dar paso a la situación de madurez en que la persona actúa desde sus principios internos. La confianza real en la libertad y en la fuerza interna los principios que se le dan a la persona y, consecuentemente, la confianza en la buena voluntad de ésta, debe manifestarse en que no se tiene un miedo excesivo a que las personas se equivoquen, porque se sabe que los errores son necesarios para aprender las lecciones verdaderas, es decir, aquellas que tienen realmente fuerza para configurar una vida. Los cuerpos vivos se muestran realmente sanos en que no solamente son capaces de actuar, sino también en que tienen la capacidad de sanarse cuando se aparecen los defectos o las enfermedades normales. Por eso una máxima del buen educador debe ser la de dejar que su educando se equivoque y él mismo aprenda a corregir sus errores remitiéndose a los principios de fondo que ha asimilado.

Todo esto tiene la manifestación clara en el hecho de que la educación propia de los primeros tiempos de la vida, ha de dejar paso a una situación esencialmente distinta. La dirección de las personas maduras debe ser distinta de "la primera formación". El protagonismo que en nuestro mundo han tomado los pedagogos muestra que en el fondo se pretende un control continuo de las personas y que, por eso, se las mantiene en una situación constante de dependencia de los

que gobiernan, es decir, en una especie de minoría de edad. "Con razón se considera que una persona ha alcanzado la edad adulta cuando puede discernir, con los propios medios, entre lo que es verdadero y lo que es falso, formándose un juicio propio sobre la realidad objetiva de las cosas" (Juan Pablo II, "Fides et ratio", n. 2.5, § 2).

Estos defectos de la educación se ven favorecidos por la tendencia que tenemos los seres humanos a la seguridad. Los hombres deseamos la seguridad a veces más que la propia identidad y, por eso, muchas veces en las cuestiones más importantes nos remitimos de buena gana a las indicaciones de las autoridades de más buena gana que a la responsabilidad personal. La madurez en la actuación es ciertamente muy arriesgada y requiere poner en juego todas las energías vitales, lo cual es cansado y comprometido. Hay muchas personas que prefieren confiarse a "lo normal" y a "lo acostumbrado" antes que asumir excesivas responsabilidades. El amor a la posesión de un "título académico", o de un puesto de trabajo "en propiedad", o de una situación social convencional bien reconocida, es muestra de que se ama la seguridad antes que poner en juego toda la capacidad personal. Hay sociedades enteras que se rigen por estos criterios. Pero hay familias en las que se forma a los hijos con tal energía vital humana que casi se podría decir que se desprecian los títulos y las seguridades institucionales, y se enseña a confiar decisivamente en la cualidad creativa y en la iniciativa de cada uno.

Además quienes tienen la responsabilidad de la formación de otros, aunque con las palabras afirmen la fuerza configuradoras de los principios que propugnan, en la práctica con frecuencia desconfían de ellos y de la libertad de las personas. Por eso se abandonan entonces al "apasionado empeño por protegerlos. La carrera hacia sanciones o censuras cada vez más severas, hacia normas cada vez más particulares, la exasperada búsqueda de una reglamentación minuciosa de cualquier posible suceso, parecen darles seguridad en sí mismos: pero, tendrán hijos inhibidos, ignorantes o díscolos. La "seguridad antes que nada" es un lema antivital por excelencia" (J. B. Torelló, "La espiritualidad de los laicos").

El buen educador o formador sabe que su misión debe llegar a un momento en que debe desaparecer, al menos en ese carácter determinador de actos concretos, y dejar que cada uno asuma libremente con responsabilidad las riendas de su vida. A partir de entonces, la formación deberá tener fundamentalmente el carácter de enriquecer y afianzar los principios de fondo. Es verdad que siempre es necesaria una cierta disciplina en las capacidades operativas pues, por la herida del pecado original, nunca son plenamente dóciles a la dirección de la razón iluminada por la verdad, pero esto debe ser claramente secundario y nunca debe ahogar la acción libre de las personas.

3. LA VIDA HUMANA PLENA: FELICIDAD, ALEGRÍA Y SENTIDO DE LA VIDA

La tentación de la seguridad se apoya en la tendencia que tenemos los hombres a la felicidad. Pero esta tendencia es equívoca pues lleva muchas veces a un tipo de felicidad que es excesivamente inmediata y provisional. Me refiero a la tentación de buscar una situación de felicidad como "bienestar", como situación "confortable", que deriva muchas veces en la inclinación hacia la seguridad. La búsqueda de la seguridad implica una pretensión demasiado directa de la felicidad. Por eso se conforma precisamente con la seguridad que se puede buscar directamente.

A veces los hombres buscan la felicidad inmediata en el placer, en las satisfacciones de los caprichos momentáneos, en la sensualidad, en la vanidad, etc. En estos casos, los moralistas fustigan severamente a los que así se comportan. Pero la búsqueda de seguridad supone una claudicación que no es tan diferente de ésa. "Imaginad por un momento que el único propósito de nuestra vida es vuestra felicidad. Entonces la vida deviene algo cruel y sin sentido. Tenéis que abrazar la sabiduría de la humanidad, vuestro intelecto y vuestro corazón os dicen: que el sentido de la vida es servir a la fuerza que os envió al mundo. Entonces la vida deviene un goce constante" (Tolstoi).

La felicidad no debe ser buscada de manera inmediata pues esa búsqueda falsearía la misma felicidad y, además, como ha mostrado el pensamiento moderno, la búsqueda directa de la felicidad engendra neurosis. La alegría y la felicidad son necesariamente "consectarias", es decir, sentimientos "concomitantes" que se advierten cuando se cumple la propia verdad personal.

Lo expresaba con su talento peculiar Isak Dinesen en su libro de memorias de África, cuando hablaba del "orgullo" bueno que ella defendía:

"El orgullo es la fe en la idea que Dios tuvo cuando nos creó. Un hombre orgulloso es consciente de esa idea y aspira a realizarla. No lucha por la felicidad o la comodidad, que quizá sean irrelevantes con respecto a la idea que Dios tiene de él. Su realización es la idea de Dios, plenamente lograda, y está enamorado de su destino. Al igual que el buen ciudadano encuentra su felicidad en el cumplimiento de su deber hacia la comunidad, así el hombre orgulloso encuentra su felicidad en el cumplimiento de su destino.-La gente que no tiene orgullo no es consciente de que Dios haya tenido una idea al crearla, y a veces te hacen dudar de que haya existido una idea, o de que si ha existido se perdió, y ¿quién la encontrará de nuevo? Acepta como realización lo que otros ordenan que lo sea, y toman su felicidad, e incluso su propio ser, de la moda del día. Tiemblan, y con razón, ante su destino.- Ama el orgullo de Dios por encima de todas las cosas y el orgullo de tus vecinos como algo propio. El orgullo de los leones: no los encerréis en zoológicos. El orgullo de vuestros perros: no les dejéis engordar. Ama el orgullo de tus compañeros y no les permitas la autocompasión.- Ama al orgullo de las naciones conquistadas y déjales honrar a sus padres y a sus madres" (Isak Dinesen, "Lejos de África" capítulo cuarto "De la agenda de un emigrante", párrafo Sobre el orgullo").

La búsqueda directa de la felicidad es propia de la existencia elemental de los niños, que instintivamente se guían por lo que les gusta o les disgusta. En este sentido, la argumentación de los educadores que pretenden mantener siempre a las personas en la situación de inmadurez, se ve apoyada por la tendencia a la búsqueda de esa felicidad inmediata. Pero esa felicidad es, como decimos, muy superficial y cambiante. Por eso asegura la dependencia de las personas de esos educadores a los que constantemente reclaman sus cuidados. Por su parte, esos

educadores, a pesar de su constante solicitud e indudable sacrificio por los demás, se sienten indirectamente gratificados por el hecho de verse siempre necesitados y de estar siempre en situación de protagonismo.

Para vencer estos equívocos se debe tener presente que "la finalidad inmediata que se debe buscar en la vida, no debe ser la felicidad sino, como intuitivamente afirmaba Isak Dinesen, la fidelidad al propio ser, es decir, el cumplimiento del sentido de la vida. La felicidad es una recompensa que, en esta vida, a veces se da pero que muchas veces no se alcanza. Seria un error muy grave pensar que las buenas acciones han de tener como consecuencia inmediata la felicidad. "Cuando me encuentro en circunstancias difíciles, pido a Dios que me ayude. Pero mi deber es servir al Señor, y no el Suyo servirme a mí. En cuanto recuerdo esto, mi carga se aligera" (Tolstoí)

La fe cristiana nos dice que Dios premiará a los que hayan realizado el sentido de su existencia. Pero también nos enseña que esa recompensa tendrá lugar en la "otra vida", es decir, no en el mismo ámbito de existencia en que realizamos nuestras acciones. Esa felicidad futura debe ser conocida y debe ser objeto de esperanza, pero no debe ser orientación concreta de la conducta. Las teorías morales consecuencialistas adolecen precisamente del error que aquí estamos tratando.

La noción de felicidad no debe, pues, presidir la tarea educadora y formadora. Más bien debemos reconocer que la noción de felicidad debe ser relativamente marginada en el proceso de la educación y de la formación. Las nociones que deben presidir la formación han ser las de "fidelidad", "misión", "bien", "solidaridad" y, en definitiva, "virtud" y "amor".

Las fuerzas que mantienen a la persona en la seguridad del sentido de su vida, no son las que nacen de sus satisfacciones o de sus gozos, sino de la apasionada aceptación de su destino. Estas fuerzas no hunden sus raíces en la superficie de la existencia sino en el núcleo del ser, y es por eso ahí a donde debe dirigirse la formación. de las personas verdaderamente maduras.

Hay personas que son peligrosamente inseguras en su vida, precisamente por su afán inmediato de seguridad. La búsqueda de la seguridad inmediata hace a las personas tremendamente inseguras, porque las sitúa en un ámbito extraordinariamente frágil.

En concreto, la educación que conduce a la madurez de una vida humana que sea propia de quien es imagen e hijo de Dios, ha de poner el acento en lograr la situación adecuada de la persona ante la realidad. Esto tiene como condición de posibilidad el adiestramiento y la disciplina de la potencias operativas, pero, como vimos, ha de superar ese estadio para dirigirse decididamente a la raíz de la acción propiamente humana, a los grandes principios que se asientan en la mente y en el corazón, y no solamente a las potencias operativas.

El sentido. de la vida no es algo que se alcance con el ejercicio de las potencias en sí mismas. Ni siquiera es asunto de la inteligencia sola, por eso no puede ser objeto propio de "demostración". Encontrar el sentido de la vida no es, primariamente asunto de razonamientos, sino de un tipo de experiencia que involucra más plenamente a la persona entera. Lo realmente decisivo es percibir y vivir en un horizonte vital en el que el sentido de la existencia esté asentado en un absoluto. Esto conlleva en sí mismo, si es verdadero, percibir también el sentido del sufrimiento y del dolor, es decir, encontrar e sentido de la falta de sentido con que nos topamos tantas veces. Entonces la felicidad personal se muestra como algo tremendamente secundario, y paradójicamente la persona se dispone para experimentar indirectamente una felicidad que va mucho más allá de la que se puede buscar por sí misma.

4. LOS RIESGOS DE LA EDUCACIÓN: SEGURIDAD VERSUS LIBERTAD

Si la finalidad de la educación es disponer a la persona para que pueda cumplirse como tal persona, la educación tendrá también con un objetivo suyo la felicidad de esa persona. Pero ese objetivo debe ser esencialmente ulterior, no inmediato, ni buscado directamente o por si mismo.

El cumplimiento de la persona es algo distinto de la actualización de sus potencia o de sus posibilidades, porque la persona trasciende el ámbito en que puede llevar a cabo sus acciones. La acciones se realizan en el mundo, pero la persona está llamada a la trascendencia.

La consecuencia de esto es que la educación debe dirigirse a la persona en cuanto que es la unidad que da cohesión a todas sus dimensiones operativas. Si la raíz de la acción, el corazón, es fuerte, la vida de la persona será también fuerte y unitaria. Todas sus potencias actuarán en concordia, y sus acciones serán acciones de una persona. En cambio, si la educación se dirige directamente a dar destrezas o pautas de acción concretas, la persona queda olvidada y, aunque pueda resultar un ser relativamente útil para ciertos fines, se pierde como persona. Esto es lo que sucede con aquellos que han aprendido ciertas destrezas concretas, pero han dejado de lado el fondo de la persona. Esas personas tienen la lacerante convicción de que no son ellos los que viven su vida, sino que la vida se les vive desde fuera, es decir, que son "utilizados".

Por el contrario, quien se resiste a adoptar comportamientos concretos y procura siempre que sus acciones le salgan de lo más íntimo, a veces parecen persona un poco "suyas", e incluso un tanto "indómitas", pero enseguida se advierte que son estas personas las que realmente viven la vida. Sus acciones no podrán ser tan exactamente dominadas o aprovechadas por los que gobiernan, porque son personas que no se dejan "instrumentalizar", ni se dejan tampoco inducir acciones concretas si estas acciones contrastan con lo que ven con su conciencia. No se dejarán encajar en un conjunto como una pieza en un artificio. No obstante, a la larga se percibe que son estas personas las que son capaces de realizar las acciones más propiamente humanas y defender los más grandes ideales.

Se puede llegar a juzgar que esas personas viven mal la unidad con los demás, especialmente porque son muy capaces de establecer relaciones muy personales y libres con algunas personas y hablan libremente con ellas de las cosas más importantes, como es propio de las amistades profundas. Estas relaciones no son controlables por los que gobiernan y, por eso, suelen ver esas amistades con sospecha de sedición. En realidad, la unidad que viven o pueden vivir es la unidad que no las disuelva en un conjunto. Ésta es la unidad más perfecta, la que no disuelve las personas en la unidad superior. En efecto, la unidad de Dios la debemos confesar "neque confundentes personas, neque substantíam separantes" (Símbolo "Quicumque").

Las personas bien formadas, las que son auténticas y dueñas en verdad de sus propios actos, resultan evidentemente algo incómodas para quien pretende un gobierno inmediato, de tipo técnico, pero son las que viven la vida de verdad y pueden colaborar de verdad a la realización de los grandes fines. Sus opiniones sobre la realidad que ven es una opinión que merece confianza, y no se remite a lugares comunes o una mera servidumbre a las dimensiones más superficiales de su existencia.

Además, cuando alguien es muy fiel a sí mismo y no se deja dominar por instancias externas o superficiales, es decir, cuando es sacrificada y fuerte, cuando sabe querer a los demás, podrá dar oído con confianza al juicio interior de su conciencia, aunque este juicio se oponga a lo que le viene más desde fuera, sea la instancia que sea: la autoridad o sus pasiones.

Por esto es tan importante que las personas crezcan de forma armónica y en fidelidad a si mismas. Sólo así cuando pasa el tiempo y maduran pueden ser personas capaces de confiar en sus opiniones formadas en conciencia. A veces se dice que las personas de conciencia recta y tranquila son temibles porque hablan desde la seguridad de su propia rectitud. Si crecieran en servidumbre a sus debilidades se verían siempre inseguras, dudando de si sus opiniones son rectas o se deben más bien a la debilidad de sus pasiones. Quien claudica ante las tentaciones del orgullo o de la sensualidad tenderá a refugiarse en los dictámenes de la autoridad, porque en el fondo se sabe débil y poco de fiar.

Pero no es que estas personas sean de suyo imposibles de dirigir. Sencillamente reclaman un tipo de dirección que no las convierta en simples piezas de un conjunto. Ellas son un todo e sentid es decir, no se dejan integrar sin más en un pretendido contexto más amplio omniabarcante, no se les puede pedir que "actúen como se les indica" y que "se queden tranquilas". Por esto, cuando se pretende una acción de conjunto muy mecánica, estas personas son vistas con cierta desconfianza, y se las califica de "rebeldes" o "difíciles".

Al mismo tiempo, estas personas son especialmente sensibles a la dirección buena, que es aquella que se dirige a la cabeza y al corazón. En efecto, esas personas que actúan desde el fondo de su ser, advierten que necesitan un alimento constante de sus principios y de su visión de la vida. Por eso sintonizan enseguida con la formación que tiene en cuenta su capacidad personal de entender las cosas. Son más sensibles a la calidad de la formación que se dirige a la cabeza y al corazón, ávidas de doctrina rica, verdadera, que dé conocimiento de la realidad, para que pueda orientar la conducta. Lógicamente son más bien reacias a las indicaciones coyunturales o simplemente autoritarias.

A su vez, cuando están en puestos de gobiernos, ejercitan su misión dirigiéndose al fondo de las personas que imperando actuaciones concretas.. Por eso engendran ámbitos de libertad y sentimientos de respirar aire puro. Hacen que quienes dependen de ellas actúen con conocimiento de la realidad, y desde ese conocimiento de la realidad. Su gran misión es poner constantemente a los demás en contacto con la verdad de las cosas, para que sepan responder a las interpelaciones de esa realidad desde los principios que cada uno tiene en su interior. Esto hace que su gobierno sea muy exigente porque reclama que cada cual ponga en juego toda su libertad y capacidad activa. Al mismo tiempo esa forma de gobierno resulta lógicamente un tanto "débil" para quien es inseguro de sí y pretende seguridades inmediatas o proteccionismo por parte de la autoridad. En efecto, ese gobierno se ciñe fielmente a "gestionar la creatividad" y se niega a dar esa peculiar protección que es orientar en concreto toda la acción que cada uno ha de decidir con su libertad.

5. LA TENTACIÓN DEL GOBIERNO ASEGURADOR

Cuando el gobierno no pone en primer lugar la confianza en la calidad humana y espiritual, y en la buena voluntad de aquellos a los que se dirige, se desconfía de la fuerza de la libertad y se alza la pretensión de establecer al detalle todos los comportamientos, y entonces es un gobierno que prima la cantidad de información sobre el ser y la conducta de los que debe dirigir. Entonces las referencias o los ejemplos se toman muy fácilmente del orden que existe entre los artefactos o de las organizaciones mecánicas de los hombres como son los ejércitos, cuya unidad es muy material, externa y, en definitiva, superficial. Si el gobierno decae hacia esta línea, los efectos serán relativamente satisfactorios a muy corto plazo, pero enseguida mostrará sus peligros y sus graves limitaciones.

En un ámbito dominado por esa forma de gobernar a las personas, quizá no se temerán "sorpresas", porque los actos concretos habrán sido rígidamente determinados. Pero esto se logra al precio de no saber muy bien hasta qué punto quienes actúan como se les ha indicado son personas seguras: sólo se han asegurado sus actos externos, no su fondo, ni su cabeza ni su corazón. En consecuencia, ese modo de actuar deviene enseguida un fomento de la vigilancia mutua, y se insiste para que cualquiera que advierta algo que no se acomode a lo indicado, lo ponga en conocimiento de quienes gobiernan.

Esta actitud conduce a soportar de mala gana 1a exigencia del sigilo sacramental que, en consecuencia, se trata de reducir al mínimo. De esta forma se insiste a los sacerdotes para que exijan a los penitentes que no se refugien en esa protección de su conciencia, sino que comuniquen todo a los directores. Se ha llegado a indicar a los confesores que nieguen la absolución a aquellas personas que no se comprometan gravemente a manifestar todos sus pecados fuera de la confesión. De ese modo, los que gobiernan se sienten en posesión de un conocimiento profundo y seguro de las personas. Pero esto es un error. Es muy distinto conocer todos los datos sobre la conciencia de las personas o conocerlas verdaderamente como personas. Ciertamente estos dos ámbitos no son completamente separados, pero el ser humano tiene dos dimensiones que no se deben confundir. Uno es su dimensión de relación directa con Dios, es decir, su dimensión teologal. Ésta es la dimensión de la conciencia. En esa dimensión hay a veces rupturas radicales, como cuando se comente un pecado mortal y reparaciones también radicales cuando se recupera la gracia en la penitencia. Pero la persona tiene una dimensión de relación con los demás, que es la que está en la base de su complejidad existencial Por esa dimensión los hombres tienen, a diferencia de los ángeles, una historia, y en consecuencia una dotación propia adecuada a su ser histórico. En esa dotación personal encontramos la propia historia de la persona, que es lo que define su identidad. Encontramos también sus cualidades para su acción en el mundo y en la relación con los demás, su temperamento, su carácter, sus virtudes y sus limitaciones, sus inclinaciones y preferencias, sus opiniones y su capacidad para tratar a los demás y para conocer y formarse juicios maduros sobre la realidad. Esta dimensión de la persona enlaza ciertamente con la dimensión teologal, pero no se identifica totalmente con ella.

De hecho experimentamos que cuando alguien tiene una disposición humana correcta, está mejor dispuesta para que su relación con Dios sea buena. Estas disposiciones de cada ser humano concreto no se pueden conocer sabiendo solamente cómo es la moralidad de sus actos singulares. Personas de tiempos y culturas distintas, de temperamentos dispares, pueden coincidir en virtudes o defectos morales, pero ser completamente distintas.

A las personas en su singularidad irreductible se las conoce en el trato. La Iglesia sabe que debe conocer a aquellos de sus miembros a los que piensa confiar misiones de especial res-

ponsabilidad. Pero para obtener ese conocimiento no consulta a los que acceden a la conciencia es decir, a los directores espirituales, y jamás a los confesores. Sabe que los datos de conciencia son un ámbito exclusivo de Dios. Precisamente por eso, cuando es imprescindible que un hombre, acceda a la conciencia de los otros, como es el caso del ministro de la confesión sacramental, sella el conocimiento que adquiere con el sigilo, que es inviolable.

Cuando se afirma que los directores conocen mejor a las personas porque tienen más datos, la referencia que se considera segura, la "información privilegiada", suelen ser los datos sobre la conciencia. Así se menosprecia de hecho el conocimiento que se alcanza a través del trato personal, de la vida ordinaria, que es accesible a casi todos los que están en el mundo de esa persona.

Además, como se descuida el ámbito de las condiciones personales, se pretende que las persona sean lo más indiferentes posible respecto a los diversos modos de vida, y actúen sobre todo bajo la orientación directa de los que detentan la autoridad. Por eso se tiende a imperar los actos concretos sin hacer que broten del fondo del alma. Esto hace que las personas se muestran constantemente necesitadas de ser "animadas", "alentadas" para que realicen lo que se les pide, pues su impulso vital no lo tienen en ellas mismas, sino en quienes les gobiernan.

Aparecen entonces algunos problemas específicos, que son en sí mismos un tanto extraños. En efecto, quien se encuentra en la situación de ser impulsado y alentado en toda su actuación, con frecuencia tiene la tentación de "chantajear" a quien debe animarle. Tener la raíz de su actuación fuera de uno mismo, lleva fácilmente a que el interés por su propio bien, se decline a aquel que le impulsa. Los que gobiernan han de amar el bien de esas personas más que ellas mismas. El caso es semejante al de los que muestran actitudes suicidas para llamar la atención. Éstos aparentan no amar su vida y pretenden que los demás la amen más que ellos mismos. Ciertamente los casos de actitudes autoagresivas son claramente patológicos porque la integridad y la vida han de ser considerados bienes indiscutibles de la persona. Por eso no deben considerarse norma universal. Si, no obstante, esa situación se considera regla general, entonces las personas pueden reclamar de los que gobiernan un interés por ellas mayor que el que tiene ellas mismas, y entonces su propio bien se convierte en argumento para reclamar cuidados y atenciones especiales. En realidad esto sucede cuando no se trata del verdadero bien de las personas en cuanto tales personas maduras, sino cuando la mera situación institucional se identifica con ese bien.

No es raro, efectivamente, que algunas veces alguien diga que quiere hacer algo, que sabe que se considera indeseable, pero lo hace para reclamar que la autoridad se prodigue especialmente con ella. Si entonces quien detenta la autoridad trata a esa persona como una persona madura y dueña de sus actos, y respeta lo que ha decidido, ésta fácilmente alza la protesta de que es tratada con falta de solicitud y de cariño, y con indiferencia. Por ejemplo, cuando alguien dice que quiere abandonar su camino, lo hace con frecuencia para reclamar más atenciones, y se sentiría defraudado si se le indica objetivamente el proceso que debe seguir para alcanzar su objetivo. En realidad no quiere abandonar su camino, quiere simplemente que se atienda más. Por eso, estas personas pueden llegar a forzar a la autoridad hasta tenerla postrada a su servicio. Parece que la caridad consiste en tratar a las personas como si fueran menores de edad, reclamadores insaciable de mimos.

Pero esto no sucede solamente con los que son gobernados. Los mismos que gobiernan se limitan a transmitir lo que reciben desde arriba. Tampoco los que gobiernan son auténticos dueños de sus actos, y al gobernar se remiten directamente a unas indicaciones tan concretas y externas como las que transmiten.

Dada la desconfianza en la capacidad de cada uno, se prestigia más el gobierno, la tarea de indicar qué es lo que hay que hacer en concreto, que la formación, pues lo que las personas piensan de fondo, es en definitiva irrelevante en la práctica. Por eso, la afirmación de la primacía a los medios de formación personales sobre los medios de formación colectivos, esconde con frecuencia una búsqueda de control inmediato y de seguridad.

En efecto, en los medios de formación colectivos se deberían predicar los grandes principios de fondo y sus implicaciones, de manera que cada cual pudiera personalizarlos. En esta línea los mismos textos espirituales podrían tener eficacia para situaciones muy diversas. En cambio, cuando se pone el acento en los medios de formación personales, fácilmente se trata de un deseo de detallar la conducta que se pide a cada uno. Pero entonces, las personas se encuentran en una situación en que sus actos remiten, no tanto al "espíritu" que deberían tener en el corazón, cuanto a lo que se les ha indicado. Por eso, la dirección espiritual personal tenderá a decaer hacia una manifestación, no poco auto complaciente y prolija, de los propios estados de ánimo, por parte del dirigido, en la espera de recibir aliento y estímulo, y a un detalle estrecho, por parte de quien dirige.

Los mismos medios de formación colectivos dados en esta perspectiva resultan degradados. De ellos se esperan no ya los principios generales, sino un conjunto de indicaciones concretas, bien determinadas y listas para ponerlas en práctica. De este modo se convierten casi exclusivamente en una serie de consignas para la acción. Si alguna vez se hacen referencias a cuestiones de fondo, se juzga que aquello es un discurso abstracto, teórico o, incluso, "intelectualizante", en definitiva, inoperante e inútil. Y si alguien, tuviera la osadía de deducir de los principios que se suelen aducir, algunas consecuencias que no son las "indicadas", se considera que se ha apartado de "lo que siempre se ha dicho", de "lo que siempre se ha vivido", de "lo que nos ayuda de verdad", y se ha caído en "originalidades".

Estos medios de formación llenos de concreciones "prácticas", resultan un tanto agobiantes porque manifiestan implícitamente que no se cuenta ni con la cabeza ni con la libertad de los que escuchan. Entonces lo que se considera "respeto a las personas" se centra exclusivamente en el tono delicado de la manera de expresarse -lo que alguno decía que era poner "voz dulce"-, y en prodigar detalles de atención de tipo material, como sería el invitar a comer o facilitar medios de descanso material. Cuando las cosas se viven de esta manera no se facilita que las personas puedan manifestar sus opiniones sobre las realidades más importantes, y el aparente respeto a la inteligencia se reduce a ser hábil para poner buenos ejemplos o para hacer comparaciones ingeniosas con el fin de inducir los actos concretos, pero no en el reconocimiento de que cada persona tiene capacidad de conocer la realidad y de orientarse por ella. Es decir no se permite que nadie manifieste que las explicaciones que se le dan están llenas de argumentaciones ficticias o de instrumentalizaciones.

En este caso, los medios de formación "maltratan" los grandes textos que expresan el espíritu, pues no se sabe deducir consecuencia libres de esos principios de amplio alcance, sino que únicamente se consideran en cuanto que imperan actos concretos. Las charlas y meditaciones se convierten en una especie de serie de textos sin profundidad, todos del mismo calado, que poco a poco se van convirtiendo en "convencionales".

Los libros que se ofrecen para la lectura espiritual son entonces aquellos que apoyan las decisiones ocasionales, y proliferan así libros muy coyunturales, de vigencia efímera. Aparecen también las "autoridades oficiales" que son aquellos autores que se prestan a escribir siempre sobre lo que es conveniente en cada momento. Se pierde entonces el cultivo de la inteligencia

para ver las cosas en su profundidad y riqueza. Esto asegura que los medios de formación no dependan de la inteligencia y de la personalidad de quien los da, y sean más bien unívocos exponentes de lo que la institución propugna en cada momento.

Hay que tener en cuenta que para calar a fondo en los grandes principios se requiere una inteligencia muy cultivada y un espíritu muy despierto. La verdades de la fe y del espíritu no son afirmaciones de tipo informático o matemático, sino que admiten muy diversas profundidades de calado. Cuando estas verdades se entienden más hondamente dan lugar a conexiones con muchos aspectos de la vida, y entonces se puede dar una meditación o una charla comentando y derivando consecuencia de un sólo pasaje del Evangelio o de una sola frase importante. Pero sí esta hondura no se alcanza, el discurso se limitará a enfatizar lo ya sabido o en buscar modos efectistas de exponerlo.

No basta entonces pedir que se tenga capacidad de iniciativa, o que no se den charlas y meditaciones simplemente "encadenando" citas. Se precisa cultivar un modo de meditar los principios que involucre la capacidad creativa de cada persona. Pero esto ya despierta ciertas sospechas porque da lugar a que aparezcan diferencias entre los medios de formación impartidos por personas diversas. Estas diferencias resultan molestas porque se pretende que esos medios de formación sean independientes, en sus contenidos, de las personas que los imparte. Se juzga un gran bien el que todas las personas digan "lo mismo" aunque esta identidad no esté tanto en el fondo que es propio del espíritu, cuanto en las manifestaciones concretas que constituyen el estilo.

A veces en este ámbito se insiste en la importancia de "lo doctrinal" o de la necesidad de fomentar los "intereses culturales", pero estas declaraciones encierran una peligrosa ambigüedad. Podría ser una insistencia en la importancia de conocer la doctrina en cuanto acceso a la realidad, de manera que la fe sea verdaderamente orientadora de la conducta. Podría ser también muestra del reconocimiento de la importancia de la cultura como manifestación de interés por las expresiones de "lo humano" en aquellas personas que, desde los distintos ámbitos del conocimiento se han mostrado "expertos en humanidad". Pero podría ser simplemente un mero interés por la doctrina como cuerpo de formulaciones ya establecido que incrusta a las personas en un mundo de expresiones de "iniciados", pero que tiene poco de conocimiento orientador de la conducta, o un interés por "lo cultural" como conjunto de realidades aisladas para personas de sensibilidad refinada, o por añadir citas de poetas, o de autores más o menos de moda, a los discursos convencionales.

Hay que tener en cuenta que actualmente el término "cultura" es bastante equívoco. Para muchos hoy la "cultura" se ha constituido en un mundo especifico con unos productos propios que pueden ser conocidos y gustados casi exactamente como se conoce el funcionamiento de un motor de explosión. No es una garantía de humanidad o de realismo el tener afición al teatro o la ópera, como tampoco lo es la afición al flamenco, a la fiesta de los toros, o al campeonato nacional de Liga. La cultura es humanizante en la medida en que es vista como manifestación y ejemplo de naturaleza humanizada. El auténtico amor a la cultura se muestra en el interés por lo humano y por el respeto a la dinámica propia del cultivo de lo humano. He conocido personas que no leen diariamente el periódico y que están mucho más en el mundo que muchas otras personas que están muy al tanto de las últimas novedades de la moda intelectual.

Ese interés equívoco por la doctrina o por la cultura es perfectamente compatible con hacer discursos llenos de indicaciones arbitrarias pero salpicado ingeniosamente de citas doctrinales o de referencias oficialmente culturales. La medida de la auténtica densidad doctrinal o cultural

se mide por el respeto a la inteligencia de los que escuchan y a las leyes de la realidad y de la deducción lógica, de forma que se sepa claramente cuándo se están dando verdaderas razones y cuando se está adornando de cierta apariencia de racionalidad algo que no pasa de ser una exhortación gratuita a determinados comportamientos.

A veces se pueden hacer discursos sobre las virtudes con razonamientos muy poco rigurosos, basándose en que las personas dan ya por supuesto que hay que vivir ciertas cosas como manifestación de las virtudes. Esto es muy importante porque estamos en un terreno en que se trata de que las personas entiendan lo que están viviendo. Cuando se afirma, por ejemplo, que quien tiene una entrega a Dios en el celibato sabe mucho. más del amor que los que viven un amor de enamoramiento intenso, se entra en un terreno peligroso. En efecto, muchas veces quien vive bien un amor humano tiene la afectividad más equilibrada que quien tiene que luchar violentamente con sentimientos o afectos que se le presentan con una riqueza vehemente y experimenta en sí mismo que ha de sacrificar inclinaciones muy profundas y naturales. Especialmente cuando esa entrega en el celibato ha sido fruto no de un enamoramiento efectivo del Señor, sino de un proceso mucho más ambiguo.

Hay, en efecto, muchas personas que se encuentran en una situación vital altamente exigente a la que se han visto abocados a través de la atracción que le producía determinado ambiente humano. Si no obstante se afirma que esas personas son las más felices de la tierra, lo único que se consigue es que las personas no puedan entenderse a sí mismas. "¡Pobre chico! ¡qué mal lo pasa! Pero no puede darse cuenta de ello".

Esta situación no es infrecuente pues, en efecto, las personas no tienen el instrumental intelectual para entender lo que les sucede, ya que se les impone casi violentamente una interpretación de la realidad en términos muy determinados. Entonces no es raro que quien es objetiva y subjetivamente un hombre triste y un tanto amargado, sólo sepa decir que él es de lo más alegre que hay en el mundo. Esta situación engendra necesariamente graves distorsiones mentales y psíquicos. En cualquier caso, es principio de que surjan personalidades inmaduras que, bajo una fraseología rígida, son personas faltas de alegría, con amargura de fondo y con las energías activas gravemente debilitadas.

Es decisivo que cuando se hacen deducciones desde los principios fundamentales hacia las consecuencias prácticas esas deducciones sean rigurosas de manera que la conexión entre los principios y las consecuencias sea real y no simplemente retórica. Esta conexión puede ser real aunque no necesaria. Por ejemplo, en el Evangelio encontramos el caso de Zaqueo que recibió al Señor en su casa como verdadera manifestación de amor y veneración, pero el Centurión se consideró indigno de recibirle por la misma razón. Por eso, no se debe afirmar que es consecuencia necesaria de la veneración y el amor al Señor el recibirle en determinada forma o con determinada frecuencia. Si se considera que estas deducciones son algo necesario o unívoco, se puede llegar a situaciones paradójicas. Así, hay quien afirmaba que era una falta de amor a la Eucaristía el no comulgar las dos veces que era posible hacerlo en la Vigilia Pascual y en la Misa del día de Pascua, pero luego, cuando la Iglesia afirma que se puede comulgar dos veces cada día, no lo hace, y mantiene la frecuencia tradicional de la comunión diaria.

Cuando se tiene la advertencia de contradicciones pueden suceder dos cosas: o se desconfía de los razonamientos y se cae en el escepticismo, o se cierra la mente y se afirman solamente las razones válidas en cada momento. En los dos casos la inteligencia queda dañada. Este tipo de ejemplos podrían multiplicarse sin dificultad. En nuestra situación esto podría referirse a la forma de vestir con pantalones -que en un tiempo se consideró indigno de la feminidad auténti-

ca---, a la participación de los laicos en la liturgia haciendo, por ejemplo, las lecturas de la Misa -que un tiempo fue calificado de muestra de confusionismo y clericalismo, y que luego se calificó de manifestación de formación litúrgica-, etc.

Este tipo de razonamientos defectuosos supone una desconfianza de la conciencia de cada persona como lugar de la personalización de la norma moral, y una referencia casi absoluta a las indicaciones de la autoridad. Entonces, la formación que se refiere a las cuestiones de fondo pierde importancia real y domina el gobierno que da indicaciones concretas para la acción. Esta situación será acogida favorablemente por las personas inseguras que buscan sobre todo la protección inmediata de la autoridad, y será obstáculo para la iniciativa y para la libertad de las personas más ricas de humanidad. Cuando se adopta el predominio de la autoridad, ya no se amará la calle, en la que hay que guiarse por la realidad de las cosas, y se preferirá el ambiente interno, con sus pautas de acción ya establecidas, como lugar propio para vivir.

La importancia real que se concede a la inteligencia se advierte en la categoría de la enseñanza humanística y doctrinal de fondo que se imparte en los colegios o universidades promovidos desde la institución. Lo que se observa en esos colegios no es tanto una formación humana e intelectual de calidad, cuanto sobre todo un interés por conseguir vocaciones entre sus alumnos. No se advierte ningún interés especial por cuidar la enseñanza de las materias que tiene relevancia intelectual y religiosa, como la historia, la filosofía o la literatura. De hecho en esos colegios no se hacen especiales esfuerzos por incorporar a su claustro profesores capaces de dar una formación intensa en el ámbito humanístico o filosófico y, en consecuencia, no salen muchos jóvenes bien preparados intelectual o doctrinalmente, aunque ciertamente sí salen bastantes con el "estilo" vigente.

Esto delata que no se trata tanto de promover el surgir de personalidades de temple intelectual creativo, que puedan dar una respuesta cristiana a las cuestiones siempre nuevas que plantea el mundo, cuanto más bien "empollones" que puedan asimilar bien la doctrina convencional ya definitivamente establecida, es decir, buenos funcionarios de alto nivel.

En el mismo gobierno se prestigiará una forma de energía que es más "violencia" que virtud de la fortaleza. Los gobernados serán más imperados que escuchados pues no se cuenta tanto con la iniciativa, opiniones, o inclinaciones de cada uno, cuanto con sus cualidades de tipo técnico, que son las directamente aprovechables en los modelos de unidad mecánico. Entonces la sinceridad se resiente: ya no tendrá el carácter de dar a conocer la situación personal, que ha de realizarse en el seno de un diálogo confiado, sino la comunicación de hechos concretos. Las personas se verán impedidas de comunicar sus opiniones más personales, sus dudas o perplejidades sobre las cosas que más les interesan, y sólo hablarán de ellas con sus íntimos Aparecerá el temor a decir francamente lo que se piensa porque, de hecho, los que gobiernan no consideran a las personas como posibles sujetos de conocimiento, sino solamente como instrumentos con ciertas cualidades prácticas. Decir con claridad la propia opinión puede dar lugar a serias dificultades institucionales. Si la propia situación es relativamente grata y depende de los que gobiernan, se pensará que es mejor callarse que ponerse en peligro de ser apartado de la situación en que uno se encuentra.

Esto es gravemente negativo también para las personas que se confían plenamente a ese modo de vivir. Quienes viven en este ámbito, aunque tengan pautas de actuación concretas muy aseradas, resultan personas "sin mundo", es decir, sin un contacto real y comprometido con la realidad, es decir, sin referencias reales consistentes. El mundo de la orientación ha sido substituido por las indicaciones de gobierno. Por eso, las personas antes o después acaban

reclamando de los gobernantes lo que deberían saber encontrar en la realidad: apoyo, orientación, consuelo y, en definitiva, impulso vital. Como esto no es algo electivo, sino que responde a lo que las personas son en la realidad, éstas con gran frecuencia se rompen.

Si se trata de formar a las personas de esa manera, cuando éstas se encuentran en situaciones que no son las previstas en el conjunto de indicaciones vigentes, es decir, en situaciones para las que no hay pautas concretas determinadas, carecen de la creatividad necesaria para dar una respuesta personal y responsable ante lo que tienen delante. Pero es que nunca su conducta es original y propia, siempre es derivada de la norma general, es "un caso" de lo general, no algo verdaderamente personal, es decir, inédito y libre.

6. ESPÍRITU O "ESTILO"

La preferencia por las indicaciones concretas frente a la libertad y la creatividad de la conciencia personal, hace que tenga lugar un deslizamiento desde la dimensión a la que se refiere la libertad, que es el espíritu, hacia las manifestaciones externas, que es lo que podríamos calificar de "estilo", en cuanto modo concreto de hacer las cosas que se refieren a la vida cristiana.

El deslizamiento desde el espíritu hacia el estilo, tiene como manifestación inmediata el hecho de que las que se consideran personas "formadoras", son sobre todo aquellas que son hábiles para inducir formas de comportamiento concreto, sin llegar al fondo de las personas. Lógicamente no es que estos "formadores" no hagan referencia a las cuestiones de fondo. Lo que sucede es que esas referencias se hacen simplemente como adorno o acompañamiento de las indicaciones concretas. Las referencias a las cuestiones de fondo, a la libertad y a las espontaneidad, pueden no pasar de ser un elemento más de lo convencionalmente establecido.

Una consecuencia negativa importante del deslizamiento desde la primacía del "espíritu" hacia la preponderancia del "estilo", es el carácter que adopta el apostolado y el proselitismo. En efecto, si no se atiende sobre todo al "espíritu" que radica en el fondo del alma, el proselitismo se convierte en un proceso en el que los jóvenes son introducidos en un ambiente determinado, con sus modo de hacer, con su estilo de vida, su "ambiente", de manera que sean chicos "encajados". Pero este modo de hacer proselitismo resulta inquietante en cuanto se advierte que las personas no están atraídas por el fondo o por el sentido de vocación y de misión, sino por factores mucho más externos.

No es raro que esas personas consideradas como buenas "formadoras" o muy apostólicas que se mantienen al nivel de los actos concretos, sean muy inseguras o débiles de fondo. En realidad son personas que viven a nivel superficial, aunque trabajen mucho y sean muy solícitos en su tarea de detallar mucho las cosas, de lograr mucha información concreta sobre las personas. Pero se trata de una labor insegura que no alcanza el fondo de los corazones. Y no es infrecuente que llegue un momento que esas mismas personas se encuentren vacías y sin un sentido claro de su existencia, pues advierten que han gastado sus años en cumplir las consignas que se les daban y en poner por obra unas habilidades o destrezas bastante superficiales.

Las personas formadas según ese modelo, para que puedan responder a lo que se les dice, han sido despojadas previamente de sus capacidades propias de advertir la realidad y de darle una respuesta personal. Los sentimientos, que son el lugar del entronque del ser humano con la realidad del mundo en que vive, son vistos con desconfianza de manera que, más que formarlos, se pretende anularlos. De ese modo ya se puede confiar toda la orientación para actuar a las indicaciones de la autoridad, que entonces podrán seguirse sin trabas. Esto es lo que está en el fondo de unas valoraciones curiosas que consideran como detalles heroicos lo que cualquier persona honrada hace sin ningún sentido de hacer algo extraordinario. Es que cuando se ha perdido el sentido de la realidad y se mira exclusivamente a las indicaciones vigentes, todo recibe la calificación también a partir de esas indicaciones, que son las que establecen qué es lo heroico y qué es lo meritorio. Así se aplican a las actuaciones de ciertas personas que son los ejemplos convencionales unos calificativos de heroísmo o de caridad extraordinaria o de piedad sorprendente lo que en realidad son comportamientos normales honrados.

Análogamente en la llamada "dirección espiritual" se limita a vigilar la puesta en práctica de las normas de acción concretas, sin llegar a las disposiciones y al ejercicio de las capacidades

más profundas del alma. Los que dirigen ya no son tanto personas que velan por la riqueza del espíritu de fondo, o por el logro de los fines, que casi desaparecen de la mirada, cuanto por el cumplimiento de reglamentos y normativas concretas. Por eso, no es necesario que esas personas tengan las especiales condiciones que siempre se han considerado necesarias para dirigir espiritualmente a otros: ya no se precisan tanto maestros de oración, cuanto buenos administrativos que apliquen con rigor las normas establecidas por las autoridades.

En un guión reciente muy amplio sobre la charla personal se trata, de acuerdo con lo que vengo diciendo, sobre todo de la sinceridad y de la obediencia a las indicaciones recibidas, pero se trata muy poco, de que la charla debe ser efectivamente una charla en la que se conoce a la persona, con todas sus singularidades e inclinaciones y especialmente con aquello que es principio de se pueda decir, por ejemplo, que alguien está en "su sitio" o que algo es "lo suyo".

En consecuencia, a los que gobiernan se les aplica la responsabilidad de mantener el orden previsto entre las personas, pero sin que ese orden tenga la hondura de un "espíritu" vivido, o del cumplimiento del ideal, sino únicamente un carácter disciplinar un tanto externo. No se mirará tanto la "calidad" de los medios de formación, cuanto la vigilancia por el cumplimiento de la indicaciones concretas establecidas. Esto conduce inexorablemente a una trasformación de la naturaleza de la unidad que queda reducida a la unidad mecánica de una disciplina rígida, en la que la dimensión "humana" resulta confiada exclusivamente a unos detalles de cariño muy materiales y sensibles, pero no al respeto real a las personas y a su capacidad de conocer y de formarse opiniones por sí mismas.

Esto se trata de fundamentar a veces en la afirmación de que cuando se obedece a esas indicaciones la vida interior progresa casi automáticamente. Es como si se pensara que esos actos han de tener una eficacia cuasi sacramental. Pero no debe olvidarse nunca que incluso en los sacramentos, que sí tienen eficacia "ex opere operato", ha de buscarse no sólo el acto ritual sino la gracia de Cristo. De hecho no es raro encontrarse con personas que son muy detallistas en el cumplimiento del plan de vida, pero que en verdad son poco piadosas. Son personas que ponen gran detalle en "hacer la oración", pero no van a "hablar personalmente con el Señor". Igualmente hay personas que cuidan mucho los detalles relativos a la fraternidad -respeto de los horarios, atención a las fechas, evitar las llamadas telefónicas durante las tertulias, etc.- pero escuchan y comprenden poco a las personas concretas. Por eso no es infrecuente que quienes han vivido un plan de vida muy rico, cuando cambian las circunstancias externas casi dejan de practicar la fe.

La unidad que resulta es una forma de unidad degradada, que ya no es la unidad propia de personas singulares que tiene cada una inteligencia y un corazón propios, sino la unidad de un disciplina férrea, en la que el aspecto humano es confiado exclusivamente a los modos edulcorados de intervenir, y a los detalles de atención a los aspectos materiales y corporales: solicitud por la salud, invitaciones a comer, oportunidades para el descanso. Si alguien se denunciara ese trato como superficial y pretendiera ser escuchado, enseguida se dictaminarla que está cansado o que tiene algún desajuste de carácter psíquico. Por curioso que pudiera parecer, esto es lo que sucedía en la antigua unión Soviética, cuando se encerraba a los disidentes en hospitales como enfermos psiquiátricos.

En cierto modo, la dirección espiritual se limita a una recopilación de datos sobre las personas para proporcionarlas a la autoridad que de este modo puede alegar siempre que tiene "más datos". Se convierte entonces en algo esencial el hecho de que los datos que se conocen en la dirección espiritual se puedan y se deban comunicar a los que gobiernan.

Al mismo tiempo, los que han de impartir la dirección espiritual se ven forzados a abdicar de su conciencia para ser simplemente transmisores de las indicaciones de los que gobiernan. A quienes tiene el encargo de la dirección espiritual se les advierte que su misión no es tanto comprender a las personas, cuanto transmitirles enérgicamente las indicaciones que viene "de arriba". Si alguien adujera que ha dado consejos según las normas morales generales y su propia conciencia, será advertido de que las respuestas "correctas" a las personas en cualesquiera situaciones están ya perfectamente determinadas por la propia institución a través de ciertas normas que han de considerarse universalmente válidas, y de las indicaciones de los que gobiernan.

Esto supone sin duda una confusión peligrosa entre el fuero interno, propio de la dirección espiritual, y el fuero externo, que corresponde al gobierno. Así, en no pocas ocasiones quienes han de dar la dirección espiritual se sienten violentados en su conciencia y no se encuentran capaces de secundar las determinaciones que reciben.

Quizá a raíz de esa confusión se encuentra en el hecho de que, como decía antes quien gobierna pretende siempre situarse en posición privilegiada aduciendo que tiene "más datos", incluyendo sobre todo los datos sobre la conciencia de las personas. Pero, como también se decía antes, es muy posible que quien tenga esos datos, incluidos los de conciencia, conozca poco a las personas. En efecto, las personas en cuanto tales no se pueden conocer principalmente a través de datos, sino que han de conocerse en la conversación libre y en la vida misma, y en un ambiente en el que las opiniones personales son dificultadas y substituidas por los lugares comunes y las explicaciones institucionales, apenas pueden manifestarse. Habría que tener en cuenta que la conciencia pertenece sólo a Dios, y que, en cambio, hay que conocer otro amplio campo de la realidad personal, que sólo se manifiesta en un ámbito de libertad para manifestar lo que se piensa de fondo sobre las cosas más importantes. A veces algunas personas tienen reacciones inesperadas y sorprendentes, pero no porque hayan ocultado los datos que se esperan, sino porque esas reacciones tienen su raíz en la visión que esa persona se ha ido formando sobre las cosas que vive, y que no ha podido manifestar serenamente.

Es relativamente fácil ser sinceros cuando se trata de debilidades ascéticas, y es bastante seguro que se recibirá comprensión, pero no es nada probable recibir la misma atención y comprensión cuanto el asunto que se trata de manifestar se refiere a temas más generales y de fondo, por ejemplo, el modo de dar la formación o de orientar el gobierno. En esos casos lo más probable es que se reciba la advertencia de que no se tiene datos suficientes para opinar.

En todo este asunto es esencial reconocer que cada persona tiene la capacidad propia para formar un juicio recto sobre el fondo de las cosas que vive, aunque no tenga conocimiento de todos los detalles. Lo decisivo está a la vista de todos, y nos solamente a la vista de los que gobiernan, especialmente si éstos forman sus juicios desde unas informaciones que son indirectas y se refieren a detalles muy concretos. Por ejemplo, las consideraciones que se hacen en este escrito no se apoyan en especiales informaciones confidenciales, pero no por eso están más débilmente fundamentadas.

Estos defectos se hacen esencialmente patentes en los medios de formación colectivos como las convivencias y los cursos anuales. Los grandes y esenciales aspectos del espíritu de la Obra, como son la "consecratio mund"i, el poner a Cristo en la cumbre de las actividades humanas, se difuminan de horizonte y casi desaparecen de los medios de formación, porque se han quedado sin contenido.

En esas ocasiones se pone todo el interés en insistir a todos que vivan las indicaciones concretas recibidas, pero apenas aparecen los fines amplios que son los que deberían justificar todas esas indicaciones. Por eso muchas veces esos medios colectivos resultan un tanto estrechos. Los temas de más alcance, que son los que podrían mover a las personas a poner todos sus talentos en juego para mejorar, son confiados a clases y charlas rutinarias y aburridas, sin ninguna incidencia práctica, que se confían a personas con poca o ninguna preparación. Luego, al hacer una valoración de esos medios, se atiende casi exclusivamente a mirar si se vivieron las indicaciones ascéticas y disciplinares que se dieron, sin considerar si se han logrado los objetivos de formación de más amplio y profundo alcance.

7. LA ABSOLUTIZACIÓN DE "LO INSTITUCIONAL"

El aspecto "institucional" tiende a hacerse dominante sobre el aspecto propiamente espiritual, de conciencia. La institución se convierte en instancia última y, en consecuencia, en la referencia definitiva y absoluta: la institución se convierte en un fin en sí misma. El fin que la institución está llamada a cumplir se desvanece y aparece como el mantenimiento de la propia institución, que tenderá a prevalecer sobre las personas. Su unidad ya no procederá de la concordia en el cumplimiento de la misión, sino en la defensa de los elementos estructurales de la propia institución en si misma. Pero ya advirtieron los antiguos, cuando el fin se difumina, la propia institución cambia de carácter y se desvirtúa.

Una de las consecuencias más extrañas de esta situación es que los criterios morales cambian. Ya no es sobre todo la persona la que debe ser respetada. Ahora la institución se alza como referencia absoluta y suprema. Cualquier opinión sobre las limitaciones o defectos de la institución es considerada corno falta grave, merecedora de los más severos castigos. Se renueva al viejo delito de "lesa majestad" del antiguo régimen que era considerado gravemente disolvente de la comunidad humana. Se ignora que esas opiniones pueden nacer, y de hecho nacen muchas veces, del deseo de superar los aspectos más superficiales o administrativos, y de vivir los objetivos más de fondo que son los que justifican su existencia.

En esta situación, lo institucional prevalece completamente sobre las personas, y no se dudará en causar daños graves a las personas si con ello se subraya la primacía de la institución. Esta situación es muy peligrosa porque hace que los directores se sitúen en el ámbito de la conciencia, es decir, en el ámbito que corresponde sólo a Dios, y que, en consecuencia, traten de vincular sus decisiones con la propia conciencia de aquellos sobre los que actúen y además se sientan autorizados a poner cualquier medio para acceder a ese ámbito, aduciendo que es lo absolutamente importante. Se fomenta de esta manera que todos se conviertan en potenciales delatores de los demás. La delación llega a afirmarse como manifestación de caridad, pues -se dice al poner en conocimiento de los directores cualquier cosas que extrañe, se está permitiendo que se le pueda ayudar mejor. Esto es ignorar que a la persona humana no se la puede ayudar a costa de la misma persona, y que el bien moral no se puede realizar por imposiciones.

Además, la absolutización de lo institucional conduce a concebir a las personas solamente como representantes de lo institucionalmente establecido. Las conversaciones de las personas estarán repletas de lugares comunes, es decir, de informaciones sobre el cumplimiento de lo establecido, o decaerá a niveles banales. Análogamente, la caridad se concebirá sobre todo como la "ayuda" para que cada uno se integre cada vez más plenamente en lo institucional, pues así se está "deseando lo mejor" para esa persona, sin necesidad de mirar atentamente a qué es lo que su inclinación o sus circunstancias pueden aconsejar en cada momento. Por esto se repite sin cesar que el querer a las personas se manifiesta inequívocamente en hacerles correcciones, ayudarles a vivir el horario, no interrumpir la tertulia, y cosas por el estilo. No digo que estos aspectos sean innecesarios. Lo son, pero solamente como el aspecto material de relación que debe tener fundamentos más profundos y humanos.

En la práctica esto se manifiesta también en que los que gobiernan y, en general, las personas representantes de la institución, se alzan como instancias absolutas. La resistencia ante el sigilo sacramental es una muestra clara de que quienes gobiernan pretenden situarse en la posición de lo absoluto, es decir, de Dios. Así no es posible reconocer ni el más leve defecto en quienes son las autoridades máximas. Se han escrito libros sobre los defectos de los santos,

pero decir eso mismo de las personas más altas en la institución resulta inaceptable.

Un caso llamativo es el artículo escrito en memoria de una persona, sacerdote, que fue apartado de sus cargos y de su situación y que sufrió mucho por ello, hasta el punto de ejercer su ministerio sacerdotal y su labor de teólogo solamente al servicio de la Conferencia Episcopal. En ese artículo en su memoria, no se hace ninguna referencia a aquel doloroso episodio, pues debe haber parecido que no era posible exponer sencillamente que se tornaran medidas tan violentas contra una persona buena que se había limitado a exponer su opinión sobre un asunto importante. Es que se pide un sacrificio total de la persona y de su situación, incluso de su salud, en favor de la institución, mientras ésta, por su parte, no duda en tomar medidas que suponen una difamación de hecho de esas mismas personas.

Se olvida que éstas son cosas que han ocurrido en toda la historia, y que siempre resulta presuntuoso, por no decir ridículo, considerar que "no soy como los demás hombres", que nuestra institución puede incurrir en lo que ha sucedido a todas las demás instituciones humanas. Es necesario tratar de evitar que esto ocurra, pero es igualmente importante saber que estas cosas suceden y que hay que estar prontos para reconocerlas y para corregirlas. Como se predica frecuentemente, la agilidad para corregir y ser corregido en más importante que la presunta inerrancia.

Quizá esto sucede porque se confunde en la práctica la autoridad "deontológica", es decir, la capacidad de disponer indicaciones de gobierno, con la autoridad "epistemológica", es decir, la autoridad que se refiere al orden del conocimiento. Entonces los que gobiernan, es decir, los que están investidos de autoridad deontológica, se consideran dotados de autoridad epistemológica y hablan de las cosas más diversas en la vida ordinaria como maestros infalibles, que consideran sus enseñanzas como más profundas, sus predicaciones como más ricas y sus propias opiniones sobre las personas y las situaciones, sean en aspectos doctrinales o sociales o artísticos, como superiores a las de cualquier otro. Se acostumbran así a ser escuchados con veneración y de forma incontestable, estableciendo un tipo de relaciones con los demás que no es "de igual a igual", es decir, de persona a persona, sino "de arriba abajo".

Esto significa que son personas que han abdicado casi completamente de su condición personal y se han convertido en meras piezas de un conjunto. En la primera formación parece que se pretende que las personas tomen como pauta de acción solamente las indicaciones y los llamados "criterios" determinantes de detalles, sin que respondan a las indicaciones del sentido común, es decir, de las interpelaciones de la realidad. Los juicios que se emiten sobre la actuación de los demás, se basan sobre todos en esas indicaciones y, entonces, perciben con más intensidad los pequeños defectos en al cumplir las instrucciones internas de funcionamiento, que las violaciones más flagrantes del sentido común. Por ejemplo, en lo referente a la sobriedad cuenta más el cuidar la puntualidad en el control de las aportaciones, que no gastar cantidades desorbitadas en el vestido.

De manera particular se pide implícitamente a las personas que no ejerciten su capacidad de conocer en sentido "heurístico", es decir, que no hagan ningún juicio sobre las realidades más importantes. Estos juicios se esperan exclusivamente de las instancias autoritarias. Se ha dado el caso de que una persona fuera violentamente recriminada y castigada por decir que la formación teológica que se da en la institución era bastante deficiente y que, sin duda, se requería un cambio serio. Esto fue considerado como un ataque gravísimo y se aplicó a quien lo dijo un castigo severo. Sin embargo, poco después esas propias autoridades repetían casi con las mismas palabras esos juicios que, por lo demás, respondían a la evidencia. Además encargaron a algunas de las "autoridades oficiales" que fueran por diversos cursos de verano para

advertir de la situación real y para comunicar a todos que ya se estaban tomando las medidas para solucionarlo. Como es obvio, desde esa situación no era de esperar que las presuntas medidas que se tomarán cambiaran algo: todo se ha confiado a las mismas personas que originaron la situación que se afirmaba deplorar.

El resultado es que las personas que están sumidas en ese ámbito se ven imperadas a las cosas más coyunturales y cambiantes con una presión que pretende vincular la conciencia. Para algunas personas, esto resulta un tanto angustioso pues no se puede evitar que en algunos casos la razón natural muestre las limitaciones de esos juicios y dictámenes autoritarios. La auto revelación de Dios en la Biblia como "el Dios Altísimo" era una liberación del peligro de divinizar las instancias humanas, pues suponía que Dios está por encima de ellas.

En cambio, cuando lo institucional se absolutiza, pretende ser la instancia más alta de la cual no hay nada. Por esto no es de esperar de los que gobiernan una respuesta razonada sobre las cosas más importantes y cuando alguien comenta sus dificultades, se le ofrecen simplemente remedios "afectivos" o "espirituales", detalles de cariño, invitaciones al centro de los que gobiernan y cosas por el estilo. Si entonces se tiene la serenidad suficiente para declarar la insuficiencia de esa respuesta, se juzga su conducta con valoraciones ascéticas, de orgullo, de indocilidad, o de falta de entrega.

Parece que los únicos que tiene acceso a la realidad son los que gobiernan, y sus consejeros inmediatos. De cualquier otra persona se dirá que "no tiene datos suficientes" para formar una opinión adecuada. No se tiene en cuenta que, como ya se ha dicho antes, estas realidades se perciben más en la vida que en los datos. Además, desde esa perspectiva se fomenta el que todos vayan a proporcionar esos datos, que la mayoría de las veces son denuncias muy sesgadas por el interés o el resentimiento.

De hecho resulta poco eficaz hablar abiertamente con las personas que gobiernan, pues ellas mismas siempre hablan desde las indicaciones recibidas y son poco aptas para un diálogo real. Por una parte se sitúan siempre en una posición de superioridad, y por otra carecen de la capacidad de admitir que lo que dice el inferior pueda ser acertado. Y en la antigüedad se advirtió que la presencia de la autoridad es un obstáculo para el conocimiento de la realidad. Platón ha mostrado -más que con declaraciones explícitas con el orden según el cual se desarrollan las conversaciones en "La República" y en "Las Leyes"- hasta qué punto es indispensable poner en duda la autoridad, o liberarse de ella para descubrir el derecho natural.

En "La República" la discusión sobre el derecho natural comienza mucho después que el viejo Céfalo, el padre, el jefe de la casa, se ha alejado para ocuparse de los sacrificios: la ausencia de Céfalo, o de aquello que él representa, es indispensable para la búsqueda del derecho natural. Y si esto parece aventurado, digamos al menos que hombres del tipo de Céfalo no advierten la necesidad de conocer el derecho natural. Por lo demás, la discusión hace que los interlocutores se olviden completamente de la carrera de antorchas en honor de una diosa, a la que debían asistir: la búsqueda de derecho natural sustituye la carrera de antorchas. La discusión recogida en "Las Leyes" tiene lugar mientras los interlocutores, volviendo por el camino de Mínos -que, hijo y alumno de Zeus, habla llevado a los cretenses sus leyes divinas-, se dirigen a pie de la ciudad de Creta a la caverna de Zeus. La conversación es referida por completo; pues bien, no hay señal alguna de que ellos terminen en la meta que se habían propuesto al principio. El fin de "Las Leyes" está dedicado por completo al tema central de La República: el derecho natural, es decir, la filosofía política y su culminación sustituyen a la caverna de Zeus.

Si consideramos a Sócrates como el representante de la búsqueda de derecho natural, pode-

mos aclarar las relaciones de esa búsqueda con la autoridad del modo siguiente: en una comunidad gobernada por leyes divinas está absolutamente prohibido someter esas leyes a un auténtico debate, o sea, a un examen crítico, en presencia de jóvenes; ahora bien, Sócrates discutió sobre el derecho natural, que es un asunto que presupone poner en duda el código ancestral o divino, no sólo en presencia de jóvenes, sino conversando con ellos. Por ello fue acusado de impiedad y de corromper a los jóvenes. Por eso se ha podido escribir que, "la muerte de Sócrates es un momento clave en la historia de occidente" (Guardini). Los cargos que pesaron sobre él no se refieren simplemente al hombre Sócrates, que casualmente es filósofo, sino que significa la condena de la actividad propiamente filosófica en cuanto tal, es decir, de la confianza en lo que cada persona puede ver de la realidad con sus propios ojos. Y esto no en el seno de la ciudad de Atenas, simplemente, sino en el seno de toda comunidad humana que pretende estar unificada por una doctrina superior común.

Una consecuencia inmediata es los que están en el gobierno de ese tipo de ámbitos son poco capaces de relaciones humanas auténticas. Entre ellos mismos las conversaciones están casi exclusivamente circunscritas a los intereses del gobierno o a cuestiones muy coyunturales, y cuando cesan en sus cargos se encuentran solos, poco escuchados, pues entonces las autoridades ya son otras, y en una situación humana más bien penosa. Lo único en que se han ejercitado es la transmisión de indicaciones concretas, y carecen de principios o referencias propias de más altura que les puedan ayudar a vivir fuera del ámbito del gobierno. Despojados de sus cargos, resultan de una pobreza personal inquietante y, lógicamente, no son personas queridas ni bien relacionadas con los que fueron sus propios gobernados. Los que desde la posición de gobierno hablaban con seguridad aplastante, especialmente a las mujeres, se muestran inseguros cuando se encuentran en una relación de igual a igual. Quizá por eso se tiende a que permanezcan tiempo en el cargo, más del que está previsto.

Cuando este estado de cosas se percibe, se va sintiendo como un distanciamiento de todas esas realidades. Lo que se presentaba como instancia inapelable se tambalea, y las personas se sienten capacitadas- para cuestionar lo que en sí mismo se presenta como referencia absoluta. Además se percibe que este cuestionamiento es perfectamente lícito. Pero si no se es capaz de dar cuenta de estos fenómenos, es muy fácil que las personas adquieran una mala conciencia difusa y un sentimiento de desgarro interior que es difícil superar. Hay quien por haber vivido en ese ambiente que identificaba el trato con Dios con las prácticas institucionales y no haber podido soportarlo, se encuentra luego dificultado para un trato sereno y piadoso con Dios.

8. LA REFERENCIA A "LA VOLUNTAD DE DIOS"

La manera directa en que se manifiesta la tendencia a vincular la conciencia en las decisiones institucionales, es la identificación casi total de esas decisiones con "la voluntad de Dios". Efectivamente la voluntad de Dios es la referencia moral fundamental. Pero sobre el modo de referirse a la expresión "voluntad de Dios" en el lenguaje institucional penden algunas ambigüedades peligrosas. En efecto, con frecuencia se afirma que la voluntad de Dios se manifiesta sobre todo en la indicaciones de los que gobiernan. Como veremos enseguida, eso no es cierto. Por eso es muy importante tratar de aclarar en lo posible de qué manera la voluntad de Dios se hace presente y manifiesta en la vida de las personas libres y responsables.

El gobierno de los hombres no ha de considerarse como el modelo para entender el gobierno de Dios. En concreto, la ley de Dios no es como la ley de los hombres. Ciertamente Dios es personal, y establece con la criatura humana relaciones personales, pero Dios no es un hombre, ni Cristo es, en este aspecto que venimos considerando, simplemente un hombre exactamente igual que nosotros.

Dios es creador y providente, y ha dotado a cada una de sus criaturas de una naturaleza propia. La llamada creadora de Dios no constituye a la criatura racional simplemente en un ser llamado a Él. Si así fuera, la criatura humana sería pura referencia a Dios, es decir, sería como el Hijo eterno que es relación substancial al Padre. La llamada creadora constituye al hombre en un modo de ser determinado, que es la naturaleza humana. Esta naturaleza determinada que establece el tipo de respuesta que Dios espera de ella. Por eso cada criatura debe responder a Dios según el modo de su naturaleza específica común a todos los hombres, y también según su naturaleza individual.

Es decisivo a este respecto advertir con claridad de qué manera se refiere la moral cristiana a la voluntad de Dios y a la gloria de Dios como fin de la acción moral. La moral cristiana, en efecto, fundamenta la moralidad de la acciones humanas en su ordenación a Dios y enseña que los actos buenos dan gloria a Dios, obedecen a su santa voluntad y conducen hacia la vida eterna. Pero al mismo tiempo enseña que este fin no es principio para establecer en concretos qué actos son buenos. La razón de esto es que los actos buenos moralmente no causan eficientemente ese fin y, por eso, no se pueden deducir por medio de razonamientos de tipo instrumental, al modo como disponemos los medios para alcanzar los objetivos que buscamos. La razón moral no es una razón instrumental. Del deseo de dar gloria a Dios, o del empeño por alcanzar la bienaventuranza eterna, no se deduce inmediatamente qué es, en concreto, lo que debemos hacer. La determinación de los actos se debe buscar en otra instancia. Por eso no es orientativo para la conducta, y podría ser equívoco, decir que debemos actuar de manera que demos más gloria a Dios. A Dios se le da gloria realizando actos buenos, y la bondad de los actos se deduce primariamente de la conformidad con las exigencias de la naturaleza teleológica de las criaturas. En la práctica, pues, no se debe decir que son buenos los actos que dan gloria a Dios, sino que a Dios se le da gloria realizando actos buenos.

La naturaleza del ser humano le da a cada uno una manera de relacionarse con las demás criaturas, especialmente con los demás hombres. En efecto, los hombres se relacionan entre sí de manera diversa a como, por ejemplo, se relacionan entre sí los ángeles, que tienen cada uno una naturaleza distinta. En particular, Dios ha dado al ser humano la capacidad de conocer a las demás criaturas, y de sentirse interpelada por la naturaleza de cada una de ellas. La llamada "ley natural" o la luz de la "recta razón" no es una ley al modo de los códigos humanos, sino precisamente esa capacidad de percibir las exigencia del modo de ser de cada criatura.

Ciertamente la "ley natural" en sentido moral, debe ser cuidadosamente distinguida de las "leyes naturales" de que habla la física , que son leyes necesarias y deterministas. Por eso se dice a veces que la ley moral natural está en la razón, según la expresión de la Escritura: "Escribiré mi ley en sus corazones". Pero esto no debe entenderse en el sentido de que el hombre tenga en su razón natural un conjunto de normas para la orientación moral. Por naturaleza, es decir, por nacimiento, el hombre tiene solamente el hábito de los primeros principios prácticos, pero luego, desde esta capacidad natural, ha de deducir su orientación de la contemplación atenta de la realidad de las criaturas con las que se relaciona en su vida en el mundo.

"La acción humana es buena en virtud de su adecuación con la realidad, es decir, por el hecho de que se deduce del conocimiento de la realidad. Y el pecado es contradicción a lo que el hombre sabe y ve; es negación de la luz de la razón. "Lo que va contra esta luz, es malo para el hombre y contrario a su naturaleza" (2 d. 42,1,4 ad 3.).

Vale la pena reflexionar un momento sobre este metáfora "luz de la razón". que según parece está radicada en toda la tradición humana; y podemos incluso preguntarnos si se trata de una metáfora, de una expresión a manera de imagen. Sin duda "luz de la razón" no significa una luz substancial en sí, algo con contenido propio por lo que pudiera orientarse el hombre. Más bien, a través de la luz se hace visible otra cosa, distinta de ella misma, o sea, de la razón y del conocimiento; y esto otro, que ahora se ha hecho visible, es aquello por lo que uno puede orientarse. Quien se traza un camino a través de la selva virgen, quizá diga que se orienta por la luz (del sol o de la linterna que lleva consigo); pero en realidad se orienta por las cosas (los árboles, los desniveles, los obstáculos), que por la luz llegan a su visión, evidentemente sólo por la luz. Y también vale a la inversa que lo que contradice a la luz de la razón, lo antirracional, está de hecho -en contradicción con la realidad, que se hace cognoscible en esa luz.

La razón es la ventana o el espejo por el que y en el que se nos muestra el logos objetivo de las cosas. Y así en el fondo es lo mismo que se diga: "Todas las leyes y reglas morales pueden reducirse a una: a la verdad"; o bien que se diga: "En el obrar y hacer se trata siempre de que los objetos se aprehendan puros y sean tratados de acuerdo con su naturaleza" (Zu F. von Múller (28-31819). "Maximen und Reflexionen, ed. dír. por Gúnther Müller, Stuttgart 1945, nº 530). Por lo demás ambas frases proceden de un mismo autor, de Goethe, que, según se echa de ver, precisamente en este punto coincide muy profundamente con Tomás de Aquino (Cf. Romano Guardini, "Klasssischer Geíst", en "Die Schildgenossen", año 5 (1954).) y la tradición de la sabiduría occidental en conjunto.- De todos modos, según hemos dicho, sólo por la razón, por el "lumen rationis" llega a nuestra mirada la realidad de las cosas. Así, pues, por más que lo bueno es lo adecuado a la realidad, en ningún caso podemos dejar de lado la razón. Ésta no es algo así como un medio neutral y pasivo; ella es la fuerza viva que nos abre la realidad del mundo y de la existencia. La razón, en este acto de esclarecimiento, de tal manera es ella misma la pauta y la norma, de tal manera es insustituible e indispensable, que nos obliga incluso cuando se engaña (y nos engaña)" Josef Píeper, "El concepto de pecado", Herder, Barcelona 1984 (orig. 1877), pp. 52-54).

Esta ley natural ha sido siempre defendida por la enseñanza de la Iglesia como la primera expresión de la voluntad de Dios. Por eso, la fidelidad al ser de las cosas, a su naturaleza teleológica, es al mismo tiempo y en última instancia fidelidad a Dios. Vemos así que la acción humana en el mundo tiene dos dimensiones: la que se refiere a las cosas creadas, y la que se refiere a la relación con Dios. A través de la relación con las criaturas el hombre entre también en relación con Dios. Esta relación con Dios puede ser de fidelidad o de infidelidad, pero es una relación que pasa a través de la relación con las criaturas: la manera de obedecer a Dios es ser fiel a la naturaleza de las cosas, y de modo especial a las personas humanas.

La actitud de fidelidad a la naturaleza de las cosas se denomina "benevolencia" y consiste esencialmente en el reconocimiento de esa naturaleza de cada criatura, como principio de reposo y de finalidad, y en la consiguiente ayuda para que pueda cumplir su teleología. En esa actitud de fidelidad a las cosas, se está siendo fiel a Dios. Éste es el fundamento de la exigencia moral de los preceptos de la segunda tabla del Decálogo. La relación con las cosas del mundo, sobre todo con las personas, comprometen nuestra relación con Dios. Ésta es también la doctrina que se afirmaba en la condena que el Magisterio de la Iglesia hizo del llamado "pecado filosófico": "La bondad objetiva consiste en la conveniencia del objeto con la naturaleza racional; la formal, empero, en la conformidad del acto con la regla de las costumbres. Para esto basta que el acto moral tienda al fin último interpretativamente. Este no está el hombre obligado a amarlo ni al principio ni en el decurso de su vida moral" (Declarada y condenada como herética). "El pecado filosófico, o sea moral, es un acto humano disconveniente con la naturaleza racional y con la recta razón; el teológico, empero, y mortal es la trasgresión libre de la ley divina. El filosófico, por grave que sea, en aquel que no conoce a Dios o no piensa actualmente en Dios, es, en verdad, pecado grave, pero no ofensa a Dios ni pecado mortal que deshaga la amistad con El, ni digno de castigo eterno" (Declarada y condenada como escandalosa, temeraria, ofensiva de piadosos oídos y errónea). [Condenados por el Decreto del Santo Oficio de 24 de agosto de 1690; DS 2290-2292].

Ya se ve que esta forma primaria de la voluntad de Dios se distingue de lo que solemos considerar como una "ley" que preceptúa al modo humano. En efecto, las leyes que hacemos los hombres suelen ser determinaciones concretas de la conducta. Por el contrario, la ley natural nos reclama actitudes que no son deterministas, pues ante la realidad reconocida y respetada se pueden tener actitudes muy diversas, todas ellas correctas. Por supuesto, si la naturaleza de las cosas no es reconocida y respetada, la acción será incorrecta, violará la realidad, y violará también la voluntad de Dios.

La respuesta que el ser humano ha de dar a la voluntad de Dios, entendida ésta como hemos expuesto, se puede entender quizá más adecuadamente según el modelo dialógico. Las manifestaciones que Dios hace de su voluntad admiten muy diversas respuestas positivas. Dios deja libertad a su criatura para que decida qué respuesta darle. Cuando la libertad del hombre decide dar una respuesta positiva, libre y creativa, Dios la acepta benevolente. La historia de la vocación al sacerdocio del Beato Josemaría, es muy ilustrativa a este respecto. Dios le había hecho sentir que deseaba algo grande de él. Ésta fue como la primera palabra de Dios en un diálogo. Entonces Dios calló, y dejó la iniciativa a su criatura. Ésta, desde su libertad decidió hacerse sacerdote. No se trató de una llamada explícita por parte de Dios. Menos aún de un mandato imperativo. La iniciativa de la entrega al sacerdocio estuvo en la libertad humana. Ciertamente por estar en el seno de un diálogo con Dios, puede decirse que esa decisión humana fue acogida o sancionada en el ámbito divino del diálogo, pero fue una elección humana libre y no determinada: no fue simplemente un decir que "si" a algo que Dios habla expresado claramente, sino que implicó la capacidad de iniciativa de la libertad personal.

Las respuestas que el hombre da a Dios, las da desde la propia situación, es decir, desde la realidad propia y desde la realidad del mundo en que vive. En este sentido, puede decirse que son verdaderas respuestas a Dios, pero no porque Dios haya manifestado un mandato determinado en concreto, sino porque las condiciones propias y la naturaleza de las criaturas que configuran el mundo, deben ser consideradas como ley o voluntad de Dios.

9. LA REFERENCIA AL "SENTIDO SOBRENATURAL"

La referencia a las indicaciones de los directores como manifestación privilegiada de la voluntad de Dios, es un caso particular de una cierta tendencia a presuponer que "lo sobrenatural" ha de ser de alguna manera violento respecto de "lo natural".

Lo sobrenatural está por encima de lo natural, pero no lo anula, sino que lo exige como base suya propia: "gratía non tollit naturam, sed supponit, sanat, perficit et elevat eam" La gracia no quita la naturaleza sino que la supone, la sana, la perfecciona y la eleva, enseña la teología cristiana tradicional.

No obstante esta afirmación, el carácter extranatural de lo sobrenatural aparece subrayado frecuentemente a costa de lo natural, de modo particular cuando se hacen referencias al "sentido sobrenatural" en el ámbito de la vida cristiana ordinaria. Por eso es necesario precisar con claridad la relación entre lo natural y lo sobrenatural en el ámbito de la formación y del gobierno.

Especialmente es necesario recordar que lo sobrenatural no anula ni substituye ni disminuye lo natural. Esta necesidad nace del hecho de que, como decíamos, la manera más directa y frecuente de afirmar lo sobrenatural es negar lo natural: para afirmar el mundo trascendente, en la Iglesia hay cristianos que son llamados a vivir el "contemptus mundi", el desprecio del mundo. Esta mentalidad de religiosos está presente en la historia de la ascética cristiana y en la conducta de muchas personas que deben vivir el amor al mundo, y que incluso tienen la responsabilidad de orientar la vida de otras personas, pero caen en la tentación de lo que hemos denominado el gobierno asegurador. En estos casos se dan deformaciones de la vida cristiana y del espíritu de la Obra, pero no directamente, es decir, no por una deformación o mutilación de la fe o del ese "espíritu", sino porque lo presentan reclamando una cierta anulación más o menos importante de la base natural que le es necesaria.

Juan Pablo 11 ha advertido en la Encíclica "Fides et ratio" que es un error grave pensar que la fe está más segura sobre la base de una razón débil: "Es ilusorio pensar que la fe, ante una razón débil, tenga mayor incisividad; al contrario, cae en el grave peligro de ser reducida a mito o superstición" (n. 48).

Por esto, lo ámbitos muy dominados por las reglamentaciones externas, y en los que se atiende poco a la naturaleza de las cosas, se consideran a veces más "sobrenaturales". En realidad ese juicio se apoya solamente en que esos ambientes son menos "naturales" y en el presupuesto de que lo sobrenatural substituye a lo natural. Por eso, no es raro que haya quienes califiquen de más sobrenaturales aquellos ámbitos que son solamente menos naturales y más violentamente dominados por la reglamentación institucional.

Lógicamente estos juicios que consideran lo sobrenatural en relación polémica con lo natural, no aparecerán explícitamente, pero si están presentes de manera implícita en el lenguaje ascético y espiritual, cuando se hacen pocas referencias a la naturaleza específica e individual de las personas. Hay, en efecto, discursos, como los de Juan Pablo II, que, aunque sean muy exigentes, inspiran un gran sentido de libertad. En cambio, hay otros en los que casi inmediatamente se siente un desasosiego interior, corno un temor de que quien hace esos discursos no comprenderá ni respetará la persona singular. La razón de esta diferencia se encuentra precisamente en la presencia o la ausencia implícitas, en esos discursos, de la naturaleza teleológica de las personas.

Cuando se habla solamente desde las exigencia del amor de Dios, lo malo no es ciertamente

hablar del amor de Dios, sino el no hacer mención de que Dios quiere ser amado por cada persona de acuerdo con la naturaleza específica e individual que le ha concedido. No ama menos a Dios quien se siente llamado a vivir en el amor humano, o a mantenerse en medio del mundo. La renuncia a esas inclinaciones no es solamente cuestión de generosidad. Depende, y debe depender de las inclinaciones naturales. Por eso, si en el discurso ascético y espiritual no hay referencias decisivas a la naturaleza, puede parecer que todo es cuestión de amor de Dios o de generosidad. En consecuencia, las referencias al amor de Dios y a la entrega, aparecen inquietantes. Más aún si se afirma una y otra vez que es señal de que Dios pide algo precisamente el hecho de sentir cierta inquietud ante esas posibilidades. Hay una diferencia abismal entre la inquietud que engendra el vislumbrar el amor, y la inquietud que nace de una forma de presentar las cosas que no contiene la necesaria referencia a la naturaleza. También ahí parece que es más sobrenatural lo que es menos natural.

Cuando la voluntad de Dios tiene como referencia casi exclusiva la ley externa o los mandatos de la autoridad, se elude la fuente primera de manifestación del querer divino que es la naturaleza de las cosas tal como es captada por la razón natural. En este modo de ver, se esconde un menosprecio de la naturaleza y de sus facultades propias, como la razón y los sentimientos, sobre la base de que están heridas por el pecado original. Esto supone olvidar que la razón natural está capacitada para conocer decisivamente también en el ámbito de las cosas más importantes. Ese menosprecio de la naturaleza también tiene su raíz en el miedo a las diferencias entre las capacidades de las personas, y se pretende una nivelación completa de todos por el procedimiento de anular la naturaleza y substituirla por los mandatos de la autoridad, haciendo que las personas se orienten en sus juicios y en su conducta exclusivamente por lo que les es indicado.

Entonces quienes aparecen implícitamente más "sobrenaturales" son aquellas personas que tienen muy poco de propio, y son casi exclusivamente personas "institucionales", es decir, personas en las que las capacidades más importantes de la naturaleza han sido reducidas hasta casi desaparecer.

10. LAS "LLAMADAS" O "VOCACIONES" DIVINAS

Además de establecer la ley natural, es ciertamente posible que Dios haga manifestaciones de su voluntad explícita en algunos casos singulares, y que el hombre establezca con Dios relaciones teologales. Tal es el caso de la entrega personal que se hace a Dios directamente cuando responde a una llamada divina, a los que se suele denominar "una vocación".

De todas formas, hay que distinguir lo que es una respuesta a una llamada explícita de Dios, al modo de la llamada de Moisés, o de los Apóstoles, o de San Pablo, por una parte, y lo que en sentido ordinario se denomina con la palabra "vocación" que suele significar acoger un modo de vida en una "institución vocacional".

Por esto, la palabra "vocación" puede resultar relativamente ambivalente, aún considerada en sentido de vocación divina, porque puede significar dos cosas distintas aunque fácilmente equiparables.

En primer lugar puede significar, como decíamos, que una persona advierta que es llamada a realizar una "misión" singular por vocación divina. Esto marca la personalidad con extraordinaria fuerza. Es lo que se ve, por ejemplo, cuando se lee la vida de algunos santos singulares. En la conciencia de tener una misión encargada directamente por Dios aparece con fuerza la singularidad de la relación de esa persona con su Creador y Redentor. En este sentido, la vocación divina se presenta como una manifestación decisiva de la singularidad personal. Esta forma de lo que significa una vocación divina no es universalizable, no puede ser común a muchas personas. Es única y tan propia corno su propio nombre.

En segundo lugar, por "vocación divina" se suele entender también, y quizá de modo más general, la llamada a entrar en una "institución vocacional". En efecto, en la Iglesia hay muchas instituciones que se presentan a sí mismas como modos de vida de entrega que, para abrazarlos, hay que tener una llamada de Dios. En este caso la noción de vocación sí puede universalizarse, y, en efecto, se habla de la "vocación a tal o cual institución vocacional" como de algo en lo que participan de igual manera muchas personas. La vocación concreta de que se trate, se hace entonces punto de referencia moral: "nuestra vocación exige que ... "

Ésta es la noción de vocación que puede resultar más delicada desde el punto de vista que aquí estamos tratando. En efecto, si es considerada una llamada personal divina parece ser el más fuerte acento de la propia afirmación de la persona en cuanto tal, no confundible con ninguna otra. Pero por ser una llamada a entrar en una institución vocacional resulta que la persona que se ve reafirmada en su condición. personal por esa vocación, ve también, por eso mismo, que ella o, al menos, su personalidad-en-el mundo, queda disuelta en la institución. Lógicamente esta disolución no es física, es decir, la persona conserva su individualidad corporal, y por tanto su salud, su temperamento, etc. y estos componentes de su modo de ser modularán su manera de responder a esa vocación institucional. Pero en la medida en que esa "vocación" le pide que renuncie a sus proyectos públicos, que renuncie al matrimonio y a la familia, que renuncie a su casa, a sus "posesiones"... en esa medida, la vocación divina al mismo tiempo que subrayaría la condición personal "ante Dios", disuelve o al menos reduce y condiciona la "aparición" personal "ante los hombres".,

La cuestión sería si es posible una vocación que sea llamada a entrar en una institución vocacional y, el mismo tiempo, sea verdaderamente "secular", es decir. una vocación institucional que no suponga la disolución de la persona en la institución, sino que la "deje" en "el saeculo", en el mundo o, si se me permite un anacronismo en el "ágora", es decir, en el entramado de

relaciones entre hombres libres, en el espacio de su aparición ante los demás. El problema que aquí se plantea es si esto puede darse "sin compromiso", es decir, sin rebajar la intensidad de la entrega.

Para que la respuesta a esta cuestión sea afirmativa debe cumplirse la condición de que la entrega, aunque pueda ser plena a Dios, no signifique que la persona se integre tan completamente en la institución que ya su "mundo" se reduzca al ámbito vital de lo institucional. Ésa es la clave: la mutua implicación de la entrega a Dios y a la institución. Especialmente es necesitar lo que las personas no abdiquen -de su conciencia, capacidad de ver la realidad con sus propios ojos, ni que funcionalicen sus relaciones humanas de amistad con otras personas por intereses más o menos institucionales.

La noción tradicional de vocación "institucional" implicaba la disolución completa de la persona en la institución como expresión y cumplimiento de la entrega a Dios. Es muy significativo que la renuncia al mundo, el apartamiento del ámbito humano de convivencia, se expresara enseguida por medio de los "tres votos" tradicionalmente llamados "consejos evangélicos", que significan casi exactamente la renuncia a todas las "aperturas" humanas horizontales, mundanas, menos a aquella que la vincula a la institución. En efecto, el voto tradicional de "pobreza" expresaba la renuncia a tener "una casa en la ciudad", un ámbito de "propiedad privada", que era el fundamento de tener un domicilio propio, un puesto en la ciudad, es decir, lo que tradicionalmente se decía con la expresión "propiedad privada" que, como es sabido, tenía un sentido no Sólo "privativo" sino también el sentido positivo de ser el ámbito "oculto" desde el que se aparecía en el ámbito público para que la vida no se disolviera en la trivialidad. El voto tradicional de "castidad" expresaba la renuncia a la relación nacida de la condición sexuada del hombre, es decir, la renuncia a formar parte de las cadenas de generaciones que constituyen las familias de la ciudad y que hacen que la pertenencia a la ciudad esté señalada con los apellidos o patronímicos. El voto de obediencia por último, suponía la renuncia a ser origen de acciones públicas libres y a establecer relaciones de amistad propiamente dicha, es decir, relaciones de la persona en cuanto tal y no en cuanto miembro de una tradición , o de una fe, o de una institución.

Para que una vocación institucional pueda llamarse realmente secular, ciertamente no debe darse esa disolución de la persona en lo institucional. Los elementos que definen la condición de quien está en el mundo humano", es decir, aquellos en los que se expresa la condición secular son: tener "nombre propio", es decir, tener la capacidad de manifestarse como persona en el ámbito público, tener una familia reconocida en el hecho de tener apellidos, y tener un domicilio, una propiedad privada.

Entonces la respuesta a nuestra pregunta debe ser que sí es posible una entrega plena a Dios pero que la secularidad implica de suyo, por definición, un dejar ámbitos de la existencia personal al margen de la inclusión en la institución. Más aún, se debe decir que hay una correspondencia casi exacta entre secularidad y ámbito no incluido en la institucional.

La secularidad no implica carecer de condicionamientos o ataduras. Lo que implica la secularidad, al menos en el sentido clásico y premoderno, es tener unas ataduras y unos condicionamientos de un tipo determinado: las ataduras o condicionamientos de la propia posición domiciliaria, la de la propia profesión como fuente de integración social, la de la propia familia, la de la propia cultura, que incluye la vinculación con la tierra, la tradición, las costumbres, etc. y, sobre todo, la peculiar atadura de la relación con los propios amigos. En definitiva, se requiere que se tengan las ataduras o vinculaciones que permiten a la persona "aparecer" ante los demás, ser reconocido como un sujeto libre, es decir, ser parte de ese mundo humano. Otras ataduras

pueden ser legítimas, pero no son la que constituyen estar en el mundo no responden a las articulaciones propias de la condición humana, a las aperturas horizontales que tiene el hombre por su propia naturaleza.

Es cierto que en el mundo moderno, en el cual el "espacio público" de aparición ha sido sustituido por el ámbito de "lo social", esta riqueza de aspectos y de matices se pierde casi completamente en la neutral condición de ciudadano. Entonces el estar en el mundo resulta algo mucho más ambiguo, y con facilidad se reduce a matices en el aspecto externo.

Las ataduras naturales del hombre en el mundo, pueden tomar formas diversas. Pero, en la medida en que esas articulaciones derivan de la propia condición humana, son constantes y, a la vez, son la medida de si una organización social es más o menos humana y si hay realmente un "mundo", un "ámbito público", en el que las personas puedan manifestar su apertura radical hacia los demás.

La cuestión entonces es si la vocación se refiere a Dios o a la institución, es decir, si la entrega es propiamente a Dios o a la institución. Si es a la institución, no cabe duda de que la vocación secular debe ser una vocación que "deje ámbitos fuera de la entrega"; esto quiere decir que la plenitud de vocación no deberá expresarse en la plenitud de "inmersión" de la persona en la institución, sino en la fuerza exigente de las virtudes.

Por esta razón una vocación que sea a la vez plena y secular, tendrá la preocupación constante de subrayar que la acción de las personas "en el mundo" no es propia de la institución sino responsabilidad exclusiva de las personas concretas. En el ámbito de esas acciones la vocación influirá únicamente por la vía de las virtudes, porque, en su materialidad, quedarán fuera del dominio de la institución vocacional. Es posible que se dejen fuera de la entrega ámbito muy marginales y que se acentúen los que expresan la inmersión en la institución. Estos ámbitos que incluyen la entrega y que se acentúan son los que dan su fisonomía a esa institución vocacional. Los demás, que quedan fuera, son los que marcan la realidad, o la apariencia, de secularidad. Las personas comprometidas en ese ámbito vocacional tendrían como dos ámbitos en su existencia, un ámbito propio de cada uno, donde la realidad de la entrega vendría expresada por el ejercicio de las virtudes; y otro, propio de la institución, común. Una cosa es lo que "interesa" a la institución, y otra cosa es lo propio, lo de cada uno. Por esto es esencial que el enfoque primero de la entrega como pertenencia a la institución expresada a través de los votos, se cambie en actitud interior basada en las virtudes.

Cuando lo institucional se alza con pretensiones de totalidad, entonces es imposible una verdadera secularidad. La institución vocacional correspondiente se transformará más o menos explícitamente en un ámbito que constituya todo el "mundo" de las personas. Esa institución pretenderá proporcionar a sus miembros todos los elementos, desde los más espirituales e intelectuales hasta los más materiales y corporales, para el desarrollo normal de sus vidas. Por eso se pretende dar no sólo la doctrina propia del espíritu institucional, sino también libros de formación cristiana y humana, juicios sobre el mundo eclesiástico y civil, modos de responder a las cuestiones humanas y de conciencia, lugares de descanso, colegios, clínicas,... hasta los medios para adquirir las cosas más materiales: todo un mundo con pretensiones de autosuficiencia.

La "vocación cristiana" no es una llamada de Dios a integrarse plenamente en una institución. Se parece más a la vocación como misión. En este aspecto, la Iglesia es semejante a una tradición cultural que sea verdaderamente humana y humanizante. Así como esa tradición permite a los que nacen en ella, acceder a una forma de expresión lingüística, a una cultura, etc., así

también la Iglesia permite al hombre acceder a la fe, es decir, entrar en comunión con algunas personas que fueron objeto de revelación divina. Por supuesto, la Iglesia, de modo semejante a cualquier institución, puede tratar de absolutizarse, y hacerse así "una institución", incluso opresiva, pero esto no ocurre a menudo ni durante mucho tiempo. A Newman la repelía la actitud fuertemente institucionalista de muchos católicos. Pero él fue católico y no fue institucionalista: lo muestra de un modo egregio en su "Carta al Duque de Norfolk", especialmente en el capítulo sobre la conciencia.

Lo normal, lo que corresponde a la Iglesia de suyo, es que la tradición católica sea más bien "abridora de espacios", garante de libertades, defensora de la persona. La pluralidad de formas de vida en la iglesia no es una dificultad para su unidad, sino una exigencia de su verdadera condición. Quizá, en algunas ocasiones, esto no se haga realidad cumplida, pero el impulso propio interno de la Iglesia es en esta dirección. Dos "realidades" muy distintas lo manifiestan: una es el sigilo sacramental, la otra es la teología como fruto del diálogo real entre la fe y la razón natural. Estas dos realidades no pueden negarse ni ignorarse. La realidad de la Iglesia como garante de libertad, podría medirse por la beligerancia o lo paradigmática que se consideran esas "realidades".

Cuando el "sigilo" se tiende a circunscribir lo más estrictamente posible, así como cuando la teología se considera sobre todo como un cuerpo de doctrina que hay que aprender como algo esencialmente ya terminado, entonces la visión que se tiene de la Iglesia será sobre todo institucionalista; y la virtud principal será la obediencia como expresión de integración plena en lo "institucional".

En cambio, cuando el octavo mandamiento se interpreta no tanto como deber de sinceridad, digamos,"informática", de dar a la autoridad información sobre hechos concretos, sino como deber de respeto a la persona en el ámbito de la palabra, del discurso, de la conversación, de no delatar ni traicionar la confianza, y cuando se crean ámbitos de lo que los griegos llamaban "parresia" y los americanos llaman "free speech", cuando se puede usar la razón como capacidad propia de entender y no sólo instrumentalmente para conseguir fines fijados desde las instancias autoritarias, cuando la verdad no es algo impuesto por la autoridad sino algo a cuyo acceso nos capacita la razón personal de cada uno, cuando incluso a la verdad aceptada por fe se la hace entrar en diálogo con la razón, cuando para hacer emerger un sentido a la Escritura no se apela únicamente a citas de autoridades, sino también a lo que se conoce con la propia razón y a lo que se ve con los propios ojos, cuando ante el discurso de una autoridad alguien puede decir, en el momento apropiado al caso y con delicadeza, que no está de acuerdo, entonces, entonces las personas son respetadas y se sienten seguras, las propias opiniones no escandalizan, las preguntas reciben respuesta verdadera (al menos la respuesta tradicional "doctores tiene la Iglesia que os sabrán responder", la cual, dicho sea de paso, significa reconocer la legitimidad de la pregunta y no despreciarla y callarla como impertinente), las autoridades no pronuncian discursos ideológicos, mero adorno intelectual, falto de consistencia pero imposible de responder, la fe se recibe como verdad libre para hombres libres y se experimenta la fuerza maravillosa de aquel "veritas liberabit vos".

11. EL SENTIDO DE LA PERSEVERANCIA

En el caso de la entrada a formar parte de una "institución vocacional", la naturaleza individual de la persona ha de ser tenida en cuenta como factor decisivo. Si no se da a la naturaleza de la persona la importancia que tiene, se incurre fácilmente en perplejidades peligrosas y en contradicciones insolubles. En efecto, si se considerase que la entrega a Dios en la institución vocacional", es como la respuesta a una llamada explícita y personal al modo de las llamadas explícitas que Dios dirige en la historia de la salvación a personas muy singulares, no se podría hablar de "tiempo de prueba", ni se podría admitir que la autoridad declarase que una persona no es idónea, después de haberle asegurado que el hecho de haber recibido la vocación garantiza la posibilidad de superar todos los posibles obstáculos. Cuando se dice que "por tener vocación" se pueden superar todas las dificultades, se argumenta como si Dios o Jesucristo mismo hubiera llamado de manera explícita. En cambio, cuando se dice que alguien no es idóneo para el camino que había comenzado, se argumenta desde la consideración de la naturaleza individual como elemento determinante. Es decisivo reconocer que el propósito de entrar a formar parte de una institución vocacional, no puede identificarse sin más con la respuesta a una llamada explícita por parte de Dios. Esto no quiere decir que la vocación institucional deba ser considerada un mero proyecto humano: en ese propósito la persona no se confía exclusivamente a sus fuerzas naturales y, en ese sentido, espera que Dios se comprometa con ella, al modo de la relación dialógica aludida anteriormente.

La realidad es que la entrega a Dios en una "vocación institucional" no constituye un fenómeno que deba entenderse solamente en la perspectiva de la respuesta a uña llamada al modo de los llamados explícitamente por Dios, sino más bien al modo de algo que se expresa en la misma naturaleza individual de la persona concreta: son las inclinaciones, la generosidad de corazón o capacidad de entusiasmo de cada persona, guiadas por la razón iluminada por la gracia, lo que determina el camino que deba seguir. Pero la persona no es nunca una capacidad de amar o una razón independientes. Para determinar el camino que se debe emprender hay que contar con que la razón y la capacidad de amar o de entusiasmarse con ideales grandes, son esencialmente parte de una naturaleza individual. Esto es muy importante, porque es posible que, a la hora de decidir el propio proyecto de vida, la voluntad considere solamente sus entusiasmos y no cuente suficientemente con las propias condiciones naturales. En ese caso puede aparecer, tensiones peligrosas, porque la naturaleza de las personas no es indefinidamente flexible

El caso es semejante al de la elección de la propia profesión. intervienen las ilusiones y la generosidad de cada cual, pero deben intervenir también las capacidades naturales que se tengan para ese oficio. Si alguien, movido por la ilusión de recristianizar el mundo de la cultura se empeñara en hacerse un maestro universitario, descubriera que no tiene la capacidad suficiente para esa tarea, o con el paso del tiempo advirtiera que la institución universitaria ha decaído de su carácter original, podría y quizá debería tratar de cambiar su situación. Por supuesto que estas situaciones son dolorosas y muy difíciles de afrontar. Es una gran mala suerte encontrarse en esa situación. Pero eso no, significa que la rectificación sea inmoral.

En el caso de la entrega vocacional, la irreversibilidad no se debe considerarse deducida necesariamente de la relación directa con Dios, como si Dios mismo hubiera llamado explícitamente a esa persona, pues entonces le hubiera dado también la naturaleza individual adecuada. No tendría sentido, por ejemplo, que San Pablo abandonara la misión recibida de Jesucristo aduciendo que no tenía capacidad para realizarla. En su caso, no cabe duda de que la llamada era explícita y que el mismo que le había llamado era el que, daba las condiciones para llevarla a cabo. Pero eso no se puede afirmar, como es evidente, en el caso de la entrega común en las

instituciones vocacionales. Por eso es posible que después de un tiempo de prueba haya que reconocer que no se está en condiciones de mantenerse en la misma situación. Además es posible que las misma institución vocacional experimente cambios substanciales. En cualquier caso hay que tener en cuenta que lo esencial es la unión con Cristo en su Iglesia, y que todas las instituciones que nacen en ella, son esencialmente "parte" de la Iglesia, y nunca pueden arrogarse un carácter absoluto, como única situación posible para ella de unión con Dios.

La presunta irreversibilidad de la entrega vocacional debe deducirse más bien de la naturaleza de las cosas, de modo semejante, no idéntico, a como quien ha hecho una opción importante en su vida, no debe variarla si no es por razones graves. La exigencia de irreversibilidad no es absoluta, ni el abandono del, proyecto primero supone necesariamente un apartamiento de Dios. De hecho a pesar de los vínculos jurídicos o canónicos que haya contraído, hay siempre un camino legítimo de "dispensa". Y, obviamente, emprender un proceso legítimamente reconocido, no puede significar por eso apartarse de Dios.

Quien abandona, por serias razones, un camino vocacional, no se aparta "eo ipso" de Dios. Desde la nueva situación seguirá estando llamado a Dios. Es cierto que quien se ve inclinado a desistir de un camino vital emprendido hace años, sufre una quiebra en su vida. Esa ruptura que puede ser muy dolorosa y en ocasiones, casi imposible de afrontar, pero no supone inequívocamente y de suyo un mal moral. A veces, la unidad consigo mismo puede reclamar una ruptura con muchas. relaciones mas superficiales

Es decisivo reconocer que el deber de la perseverancia está normado por la naturaleza de las cosas, en concreto, por la naturaleza del ser humano, cuya unidad capacidad de amar o de entusiasmarse con ideales grandes, son esencialmente parte de una naturaleza individual. Esto es muy importante, porque es posible que, a la hora de decidir el propio proyecto de vida, la voluntad considere solamente sus entusiasmos y no cuente suficientemente con las propias condiciones naturales. En ese caso puede aparecer, tensiones peligrosas, porque la naturaleza de las personas no es indefinidamente flexible.

El caso es semejante al de la elección de la propia profesión. intervienen las ilusiones y la generosidad de cada cual, pero deben intervenir también las capacidades naturales que se tengan para ese oficio. Si alguien, movido por la ilusión de recristianizar el mundo de la cultura se empeñara en hacerse un maestro universitario, descubriera que no tiene la capacidad suficiente para esa tarea, o con el paso del tiempo advirtiera que la institución universitaria ha decaído de su carácter original, podría y quizá debería tratar de cambiar su situación. Por supuesto que estas situaciones son dolorosas y muy difíciles de afrontar. Es una gran mala suerte encontrarse en esa situación. Pero eso no significa que la rectificación sea inmoral.

En el caso de la entrega vocacional, la irreversibilidad no se debe considerarse deducida necesariamente de la relación directa con Dios, como si Dios mismo hubiera llamado explícitamente a esa persona, pues entonces le hubiera dado también la naturaleza individual adecuada. No tendría sentido, por ejemplo, que San Pablo abandonara la misión recibida de Jesucristo aduciendo que no tenía capacidad para realizarla. En su caso, no cabe duda de que la llamada era explícita y que el mismo que le había llamado era el que, daba las condiciones para llevarla a cabo. Pero eso no se puede afirmar, como es evidente, en el caso de la entrega común en las instituciones vocacionales. Por eso es posible que después de un tiempo de prueba haya que reconocer que no se está en condiciones de mantenerse en la misma situación. Además es posible que las misma institución vocacional experimente cambios substanciales. En cualquier caso hay que tener en cuenta que lo esencial es la unión con Cristo en su Iglesia, y que todas las instituciones que nacen en ella, son esencialmente "parte" de la Iglesia, y nunca pueden

arrogarse un carácter absoluto, como única situación posible para ella de unión con Dios.

La presunta irreversibilidad de la entrega vocacional debe deducirse más bien de la naturaleza de las cosas, de modo semejante, no idéntico, a como quien ha hecho una opción importante en su vida, no debe variarla si no es por razones graves. La exigencia de irreversibilidad no es absoluta, ni el abandono del, proyecto primero supone necesariamente un apartamiento de Dios. De hecho a pesar de los vínculos jurídicos o canónicos que haya contraído, un camino legítimo de "dispensa". Y, obviamente, emprender un proceso legítimamente reconocido, no puede significar por eso apartarse de Dios.

La exigencia de evitar esa decisión no es una exigencia moral absoluta. Más bien es la exigencia que procede del deber natural de mantener el significado "institucional" y "social" de la propia vida. La vida de la persona es una historia que acontece "en el mundo", y esa historia ha de ser unitaria y coherente para que la persona no se sienta rota. Pero la unidad profunda de la vida humana no se apoya exclusivamente en las relaciones institucionales o con otras personas, sino en la unidad con Dios eterno.

Todo eso nos dice que la perseverancia no está normada "directamente" por la relación teologal con Dios. Estará vinculado con Dios en la medida en que la relación con las personas compromete también con Dios. De todas formas, la persona con su coherencia interna, su salud psíquica, su serenidad espiritual y, sobre todo, su conciencia, no puede considerarse nunca solamente en función de los demás, aún de los más próximos. Por eso, la perseverancia se resella con vínculos jurídicos de diverso tipo. Estos vínculos muestran que, de suyo, es decir, por sí misma, la entrega no establece un compromiso indisoluble con Dios. Por supuesto, si el abandono del proyecto de entrega procede del apartamiento de la generosidad originaria y de una opción posterior por la comodidad, en la medida en que supusiera una elección del egoísmo o la sensualidad, estaría afectada de una cualificación moral negativa.

En resumen, se debe afirmar que la perseverancia en un camino, de entrega en la Iglesia está exigida por dos tipos de exigencias: la primera por la propia exigencia de la unidad de la historia vital ; la segunda, por el vínculo específico que se haya resellado la situación. La primera exigencia, es semejante a la que reclama perseverar en el proyecto o social. Esta no es primariamente una exigencia moral. La segunda es un vínculo de alcance moral que es dispensable por la autoridad correspondiente. En ninguno de los dos casos se debe vincular la perseverancia a la unión directa con Dios.

Cuando la institución pretende ser un absoluto, se tenderá a dar una trascendencia teologal a estos vínculos. Eso es falso y fuente de las contradicciones que hemos señalado antes. De hecho, quienes no han perseverado en el proyecto, aun después de ser advertidos de que abandonar su decisión original era abandonar a Dios, son reconocidos en una situación lícita y legítima, que puede incluso llegar a ser reconocida como vocacional.

12. EL DIFÍCIL EQUILIBRIO

Estas consideraciones que hago son verdaderas aunque un tanto esquemáticas y quizá por eso sus aristas resulten un poco duras. Pero expresan unos riesgos en los que no rara vez se incurre. Lógicamente los errores que aquí se señalan tiene muchos matices. De todas formas es bueno señalarlos de forma precisa para entenderlos con claridad y estar en disposición de no quedar aprisionado por la perplejidad. Lo importante es dar una respuesta acertada a esta situación, sin tener que recurrir al simple rechazo global.

Me parece que lo importante será siempre defender el espíritu y relativizar el estilo. Esto implica saber con nitidez cuál es la situación sobre todo de los que gobiernan y saber "ponerlos en su sitio" interiormente.

Aunque a veces puedan resultar situaciones dolorosas, conviene saber que estos son riesgos que tienen siempre las instituciones humanas. No es la primera vez que tienen lugar, ni será la última. A este respecto hay que tener presente que Dios conduce la historia y a su Iglesia, también a través de las debilidades humanas. Los santos no se escandalizaron de los defectos de la Iglesia o de las arbitrariedades, a veces clamorosas, de los que en ella mandaban. Sabían que la ley natural, la ley de Dios y la propia conciencia están muy por encima de la autoridad humana. Por eso, cuando experimentaban las consecuencias de esos errores o las dificultades de un gobierno arbitrario se reconocía que a través de esos hechos brutos Dios mismo estaba presente.

Los mártires de los primeros tiempos no vieron en las persecuciones del Imperio Romano un mero absurdo, o una simple manifestación brutal de la maldad humana. Ellos supieron ver una providencia especial de Dios, que actuaba incluso a través de los errores y pecados de los hombres. Y lo mismo puede decirse de grandes instituciones eclesiales que sufrieron ataques muy difícilmente justificables de la misma autoridad suprema de la Iglesia. Es que el amor a las instituciones eclesiásticas, aunque sean de origen muy garantizadamente divino, debe ser no tan "entusiasta" y más "teológico".

En cualquier caso es siempre una muestra de rectitud el no poner demasiado el acento en estas limitaciones, aunque ciertamente debamos defendernos frente a ellas. En la práctica, bastará saber situar cada cosa en su sitio. Especialmente es importante saber que el lugar que corresponde a la autoridad humana es secundario y relativo.

Cuando se experimenta la presión agobiante de la primacía del estilo, el refugio seguro es la afirmación apasionada del espíritu... y de la propia conciencia, procurando liberarse, en la medida de lo posible, de la persecución de los institucionales.

En cualquier caso, siempre es importante recordar que lo verdaderamente decisivo es la unión con Cristo en la Iglesia, escapando de toda pretensión de absolutizar las instancias institucionales. La misma Iglesia da ejemplo de estos matices en la delicada interpretación que hace del principio "Extra Ecclesía nulla salus". Ni siquiera la pertenencia a la Iglesia, en cuanto institución visible, debe considerarse un absoluto.

Lo expresaba elocuentemente Newman en un texto memorable:

"Ya he referido las palabras del Lateranense IV que citaba el cardenal Gousset, que "el que actúa contra su conciencia, pierde su alma". Este díctum es citado con singular amplitud y fuer-

za en los tratado morales de los teólogos. La famosa escuela conocida como los Salmanticenses, o Carmelitas de Salamanca, establecen la liberal proposición de que la conciencia ha de ser obedecida siempre, ya dictamine verdadera o erróneamente, y esto es así sea o no sea el error culpa de la persona que yerra (OAliqui opinantur quod conscíentia erronea non oblígat; secundam sententiam, et certam, asserentein esse peccatum discordare a conscientia erronea, invincibili aut vincibili, tenet D. Thomas quem sequuntur omnes Scholastici"- Algunos son de la opinión que la conciencia errónea no obliga. Santo Tomás tiene una opinión diferente, y es la cierta, a saber, que actuar de modo contrario a la conciencia errónea, vencible o invencible, es pecado. En esto, Santo Tomás es seguido por todos los autores Escolásticos - Theol. Moral., t. v. p. 12, ed. 1728). Dicen que esta opinión es cierta y refieren, como coincidentes con ellos, a Santo Tomás, San Buenaventura, Cayetano, Vázquez, Durando, Navarro, Córdoba, Layman, Escobar, y otros catorce. Dos de ellos dicen incluso que esta opinión es de fide. Por supuesto, si un hombre es culpable de estar en el error que podría haber evitado si hubiera sido más diligente, tendrá que dar cuenta ante Dios por ese error, pero aún así el deberá actuar de acuerdo con ese error mientras se encuentre en él, puesto que esa persona, con plena sinceridad, piensa que ese error es la verdad.

"Si, por ejemplo, el Papa dijera a los obispos ingleses que manden a sus sacerdotes que se movilicen enérgicamente en favor del abstencionismo, y un sacerdote concreto estuviera absolutamente persuadido de que la abstinencia del vino, etc. fuera prácticamente un error gnóstico, y que por tanto él no podía empeñarse en eso sin pecar; o supongamos que existiera una orden Papal de organizar loterías en cada misión para objetivos religiosos, y un sacerdote dijera en la presencia d Dios que él creía que las loterías son moralmente inaceptables. Ese sacerdote, en uno u otro caso, cometería un pecado "híc et nunc" si obedeciera al Papa, esté él acertado o equivocado en su opinión, y, caso de que esté equivocado, aunque él no se haya tomado las molestias necesarias para alcanzar la verdad en el asunto de que se trate.

"Bosenbaum, de la Compañía de Jesús, cuyo trabajo he tenido ya la ocasión de citar, escribe lo siguiente: "Un hereje, en la medida en que considera su secta más o igualmente merecedora de fe, no tiene obligación de creer (en la Iglesia)". Y continúa, "cuando hombres que han sido criados en la herejía, son persuadidos desde la infancia de que nosotros impugnamos y atacamos la palabra de Dios, que somos idólatras, pestilentes engañadores y que por tanto -se debe huir de nosotros como de la peste, mientras esta persuasión dure, ellos no pueden, con conciencia segura, prestarnos oído".- t. 1, p. 54.

"Antonio Córdoba, franciscano español, expone esta doctrina con más detalle aún, porque hace mención de los superiores. "De ningún modo es lícito actuar contra conciencia, incluso aunque una Ley o un Superior lo ordene".- "De Conscíent"., p. 138.

"Y el domínico francés, Natalis Alexander: "Si en el juicio de conciencia, aunque sea de una conciencia equivocada, una persona estuviera persuadida de que el mandato de su Superior disgusta a Dios, está obligado a no obedecer". "Theol" t. 2, p. 32.

"La palabra "Superior" incluye ciertamente al Papa. El Cardenal Jacobatius subraya este punto claramente en su autorizado trabajo sobre los Concilios, que se contiene en la Labbe's Collection nombrando explícitamente al Papa: "Si hubiera duda", dice él, "de si un precepto (del Papa) es pecado o no, debemos determinarnos así: que, si aquel a quien el precepto va dirigido tiene conciencia de que eso es pecado e injusticia, lo primero que debe hacer es salir de esa situación de conciencia; pero si no puede, ni estar de acuerdo con el juicio del Papa, en ese caso su deber es seguir su propia conciencia privada y sufrir pacientemente si el Papa lo castiga." lib. iv. p. 241. (...)

"Añado una observación. Ciertamente, si yo fuera obligado a involucrar mi religión en un brindis después de la cena (lo cual no me parece realmente muy indicado), yo, con su permiso, brindaría, sí, por el Papa. Pero primero por la conciencia, y por el Papa en segundo lugar".

IN MEMORIAM

Javier Hernández-Pacheco, Universidad de Sevilla
Texto publicado en "Espíritu". Cuadernos del Instituto de Balmesiana. Año XLIX-2000-nº121. pp.169-171

Antonio Ruiz Retegui nació en Cádiz el 7 de septiembre de 1945. Hijo de un médico de la Armada, creció en San Fernando, ciudad a la que siempre se sintió ligado. Estudió ciencias físicas en las Universidades de Sevilla y Barcelona, Muy joven tomó contacto con el Opus Dei, institución a la que dedicó su vida primero como miembro numerario y, después, tras concluir en Roma y Pamplona sus estudios de teología con el grado de doctor, como sacerdote, hasta su reciente y prematura muerte, víctima de una hemorragia cerebral, el 13 de marzo de 2000. Ocupó cargos de formación en la institución, primero en labores internas y posteriormente como Capellán Mayor de la Universidad de Navarra y director del Departamento de Teología para Universitarios. El carácter independiente de su docencia y el vigor siempre personal de su labor sacerdotal y apostólica, dieron paso con el tiempo a un conflicto no resuelto con las autoridades de esta Universidad, que abandonó en 1990.

Posteriormente fue durante algún tiempo profesor de la Universidad Pontificia de la Santa Cruz en Roma, institución dirigida por la prelatura Opus Dei, y profesor visitante en la Facultad de Teología de Lugano (Suiza). Los últimos años, apartado de toda labor docente y académica, vivió en Madrid, dedicado a su labor pastoral en el marco de la prelatura, y a estudiar y escribir. Si su estancia en Pamplona fue especialmente fecunda en la proyección pública de su docencia y de su acción evangélica, los últimos años de su vida intelectual en Madrid suponen, en el marco de la soledad, de la reflexión y el estudio, los más fecundos en la producción de una obra teológica que está en lo fundamental todavía inédita.

Pienso que en toda semblanza que pueda hacerse de Retegui es preciso resaltar este doble aspecto -de su acción pública, pastoral y docente, por un lado; y de su trabajo intelectual teórico, por otro-. Pero no como dos facetas independientes, sino como algo que en ambos casos surge de la misma raíz, que hay que buscar en un compromiso vital cristiano, que, lejos de toda beatería, de toda irracionalidad gregaria, se expande en el ámbito dialógico de lo razonable, de lo que a él le parecía tanto más discutible cuanto más radical y trascendente. Si había algo digno de discusión, eso era para él la fe en Jesucristo. Así se rompían, hablando con él y en su docencia, los límites -supuestamente definitivos en el ámbito en el que se movía- entre lo opinable y lo dogmático. Nada había para él más digno de su apasionada opinión que un dogma. Y así la teología no era un frío marco de definiciones, a "defender" frente a enemigos y fuente de condenas para los extraños, sino la expansión intelectual de la fe en el ámbito de la discusión amistosa y académica. Ser cristiano en medio de la Universidad, en el marco de una discusión abierta en la que uno está obligado a expresar con argumentos -no con ordenes o condenas, ni siquiera con "exhortaciones"- la propia convicción: ése era el punto de partida de su "teología para universitarios", que no era, por lo demás, un "determinado tipo de" teología, sino teología sin más: discusión razonada sobre las cosas de Dios.

Iría muy descaminado en mi opinión, quien quisiese ver en la docencia o en los escritos de Retegui vocación de heterodoxia. Se formó en el Opus Dei bajo las guías de la más sólida tradición tomista, de la que nunca se desdijo y que se refleja en su último libro: "Consideraciones sobre la belleza desde la antropología". Sin embargo, sus referencias no se recluían en la estrechez de escuela. Era un apasionado lector, y recomendador de libros, que gustaba regalar para que fuesen leídos. Y ahí, junto a C. S. Lewis o Guardini, le gustaba remitirse a Hanah Arendt, a Bloom, o a los grandes autores de la literatura universal; en general a autores que se

situaban, no en el horizonte de una "cultura católica", sino de una "cultura general" ("católica" en el sentido etimológico). Ahí, sobre el contrafondo, por ejemplo, de las grandes figuras de Shakespeare, es donde pensaba que la fe debía hacerse diálogo para llegar a ser teología. Y que su intento fue logrado, es algo de lo que podemos dar testimonio todos los que hemos disfrutado de su docencia y de su magisterio

Sí tuviéramos que circunscribir más las raíces de su pensamiento teológico, tendríamos, por supuesto, que hablar del Padre Escrivá de Balaguer. En último término, esa idea de teología en medio de la Universidad que someramente he intentado describir como propia de Retegui, no es sino el trasunto de la más radical concepción de santidad en medio del mundo, que constituye la gran aportación del Padre Escrivá a la espiritualidad cristiana. Ser cristiano, y un pensador cristiano por lo demás, no cabe en el marco estrecho de una "capillita" o de una escuela teológica, sino que exige de nosotros, en este caso como Intelectuales comprometidos con la fe, remitirnos a un horizonte universal, a un "mundo", que hay que cristianizar apostólicamente, pero que en absoluto constituye un ámbito cerrado para los ya convencidos. El grito de Juan Pablo II: "¡abrid las puertas, no tengáis miedo!", bien hubiera podido ser el lema general de toda la obra escrita y docente de Retegui, conforme en este sentido hasta su raíz con el carismático mensaje fundacional de Escrivá de Balaguer.

De igual modo, tiene que ver con esa influencia la sensibilidad de Retegui por todo lo que podríamos llamar "virtudes humanas". Ser cristiano era para él la expansión de lo humano en el ámbito dialógico de la gracia, en la amistad con Dios; y por tanto algo que ocurre en continuidad con lo característicamente humano. Eso característico del hombre es el "logos", ciertamente en el sentido aristotélico de la definición de humanidad, pero que él fácilmente interpretaba en un contexto antropológico más rico, en el que "logos" y "razón" significan la capacidad -específicamente humana, pero también divina- para la comunicación para la vida compartida en definitiva para la amistad.

Aquí hay que mencionar una segunda influencia en el pensamiento de Retegui, que hemos de buscar en el magisterio de Juan Pablo II. De alguna manera se puede decir que la llegada al pontificado de este., por así decir, "filósofo eslavo", que incorpora al Magisterio de la Iglesia la influencia del pensamiento fenomenológico -muy afincado en los ámbitos católicos polacos, supuso para Retegui una conmoción y un acicate para ampliar sin rupturas su formación tomista hacia una filosofía más flexible, más pastoral Y humana, si se quiere. Especial importancia tiene en este sentido el tratamiento que hace Juan Pablo II de la sexualidad como diálogo y comunicación. De aquí arranca Retegui para desarrollar uno de los aspectos más vigorosos y novedosos de su pensamiento en un antropología y teología (moral y dogmática) de la sexualidad. En ella se pone de manifiesto frente a los prejuicios (anti-) corporalistas de la vieja moral, que la sexualidad no es algo meramente corporal, sino expresión esencial de la persona en cuanto tal: comunicación y donación; y por tanto algo originalmente "lógico" y espiritual. Junto a Juan Pablo II habría que mencionar también la influencia del Cardenal Ratzinger, a través del cual torna contacto con los teólogos centroeuropeos -Guardini y von Balthasar merecen una especial mención y con De Lubac. Esta influencia es especialmente notoria en su libro Pulchrum. Esta obra quiere ser una relectura de la filosofía tradicional desde claves estéticas, las cuales, en el ámbito de "los preambula fidei" abren la vía de acceso a la comprensión de Dios mismo que es posible para nuestra naturaleza finita. Nada es bueno, ni de Dios, que no sea -en el pleno y a la vez vulgar sentido de la palabra- "atractivo".

Muchas más cosas se podrían decir de Antonio Ruiz Retegui, pero desbordarían el marco de lo que quiere ser aquí una rápida semblanza en su memoria inmediatamente tras su muerte. Y además sonarían muy pobres a todos los que tuvimos la suerte de conocerle y de disfrutar de

sus enseñanzas. Tras él queda una obra, que hay que repensar y trabajar, porque está inédita en gran parte; y que constituye una de las más importantes aportaciones teológicas en la España de fin de siglo. Y para los muchos que fuimos sus amigos -jamás pensó que amigos hubiera que tener pocos- queda el profundo agradecimiento por su vida.

(Textos escaneados, revisados y corregidos por Juan Antonio Campos González. Universidad de Sevilla VI-2002)

Antonio Ruiz Retegui, semblanza.

(Tomada de Thémata, Revista de Filosofía de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla)

La vida de Antonio Ruiz Retegui tiene entrañables vínculos con algunos de nosotros, con lo que ha sido la obra docente y, en general, universitaria, del maestro Jesús Arellano, promotor, inspirador y primer Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla, promotor, inspirador y primer director del Colegio Mayor Guadaira de la Universidad de Sevilla, promotor e inspirador, junto con Vicente Rodríguez Casado, de la Universidad de La Rábida , y promotor e inspirador de esta revista, Thémata, la más tardía de sus creaciones, que se echó a andar ahora hace 20 años.

Antonio Ruiz Retegui nació en Cádiz el 7 de septiembre de 1945. Hijo de un médico de la Armada, creció en San Fernando, ciudad a la que siempre se sintió ligado. Estudió Ciencias físicas en las Universidades de Sevilla y Barcelona. Fue alumno del Colegio Mayor Guadaira, de la Universidad de La Rábida en los años en que la gestionaban Rodríguez Casado, Arellano, Peñalver, Gil Munilla, y otros ilustres profesores del claustro hispalense.

Muy joven tomó contacto con el Opus Dei, institución a la que dedicó su vida primero como miembro numerario, y después, tras concluir en Roma y Pamplona sus estudios de teología con el grado de doctor, como sacerdote.

Durante la década de los setenta fue capellán de diversos centros de la Universidad de Navarra y profesor de Teología Moral, y tras un par de años en Valencia, en la década de los ochenta, fue alternativa o simultáneamente profesor de Teología Moral, Capellán Mayor, y director del Departamento de Teología para Universitarios de la Universidad de Navarra.

En esa época, y a partir de la llegada de Juan Arana a la recién creada Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla, se fueron incorporando también algunos filósofos de Navarra, con los que Antonio Ruiz Retegui había mantenido relaciones esporádicas. El número era lo suficientemente perceptible como para que algunos profesores sevillanos designara al grupo de los colegas provenientes de la universidad de Navarra con el nombre colectivo de "frente norte".

Pero fue durante la década de los ochenta cuando el contacto y la colaboración de Antonio Ruiz Retegui con profesores y estudiantes de filosofía de la universidad de Sevilla se hizo más intensa, estrecha y profunda. La amistad con Jacinto Choza, como ya relata él mismo en los apuntes biográficos que escribe sobre su amigo y colega, se mantuvo igual de intensa que en la década anterior, pero empezó también a ser igual de estrecha y profunda con Javier Hernández-Pacheco, que también da testimonio de su amistad con él en estas páginas.

A la vez, también estableció una relación entrañable con algunos profesores y alumnos de nuestra facultad, que empezaron a frecuentar su trato de diversas maneras. Bien en algunos de los Encuentros y Congresos organizados por la Universidad de Navarra, para acudir a los cuales organizábamos viajes desde la Facultad de Filosofía de Sevilla, o bien en algunos de los encuentros que empezó a organizar en los alrededores de Madrid la Asociación de La Rábida, Asociación formada por un grupo de antiguos alumnos de la universidad rabideña de la época de Vicente Rodríguez Casado, y gestionada por uno de ellos, Fernando Fernández Rodríguez, en calidad de secretario general.

En 1990, por discrepancias con el equipo directivo, abandonó la Universidad de Navarra. Durante esa década fue profesor de la Universidad Pontificia de la Santa Cruz en Roma, centro encomendado a la prelatura Opus Dei, y fue profesor visitante en la Facultad de Teología de Lugano (Suiza). Esos últimos años, apartado habitualmente de las tareas docentes y académicas, vivió en Madrid, dedicado a su labor pastoral en el marco de la prelatura, al estudio y a la redacción de sus trabajos. Murió repentinamente en Madrid, a causa de una hemorragia cerebral, el 13 de marzo de 2000.

La parte más importante de su vida y su actividad se desarrolló en conversaciones personales y en seminarios de los que no queda constancia documental alguna. En estas páginas se recogen dos trabajos, de Jacinto Choza y de Javier Hernández-Pacheco, como homenaje a vida y a su obra de teólogo, de profesor universitario y de amigo. Queremos dar a conocer esa obra, en gran medida inédita, pero sobre todo su vida, su inmensa personalidad, su pasión docente, su amor a la libertad, su respeto infinito por las conciencias, su afán de comprensión, su continuo afán de abrir horizontes intelectuales y espirituales, en definitiva, su modo de ser.

Quisiéramos transmitir aquí algo muy propio de un ambiente intelectual en el que Antonio Ruiz Retegui tuvo especial protagonismo, y que ha pervivido desde comienzos de los 80 hasta su muerte; ambiente en el que no pocas personas encontraron acogida y estímulo para la reflexión filosófica y teológica.

La parte oficial de su obra, lo que puede constar y consta en un curriculum vitae, no es tan extensa como para que desequilibre esta semblanza, de manera que la incluimos al final de ella para reflejar los aspectos públicos de su actividad profesional.

Durante toda su vida, Antonio Ruiz Retegui, como capellán de la Universidad de Navarra y como sacerdote del Opus Dei, prestó una atención esmerada a todos los estudiantes y colegas que, vinculados a dicha institución, permanecían en una situación marginal o se desvinculaban de ella. En eso se parecía al maestro Arellano, que prestaba también ayuda en el mismo sentido al mismo tipo de personas, razón por la cual su departamento era un lugar de encuentro de profesores y estudiantes que se consideraban, desde esa perspectiva institucional, marginales, problemáticos o heterodoxos. Y ese carácter de marginalidad y heterodoxia quedaba connotado en la expresión con que se designaba desde aquella universidad a los filósofos de ésta: "la escuela sevillana".

Eso explica que algunos profesores y alumnos de la facultad de Filosofía de Sevilla sintonizaron bien con Antonio Ruiz Retegui y él con algunos de estos profesores y alumnos, que encontraban en su trato estímulo intelectual y apoyo moral. Porque él, como Jesús Arellano, siempre fomentó la libertad de conciencia, y el amor al riesgo y la libertad y seguridad interiores, además de otras cualidades intelectuales y morales más convencionales.

Ese talante y esa actitud de Antonio Ruiz Retegui no es ajeno a su salida de la Universidad de Navarra en 1990. Por eso Antonio Ruiz Retegui pudo ser considerado como uno de los nuestros, y ello se puso de relieve sobre todo en el momento en que este tipo de rasgos aparece con nitidez, que es el momento de la muerte.

Su muerte revistió caracteres trágicos por lo repentina. Pero su entierro concentró y convocó toda la gratitud, toda la ternura, toda la admiración y toda la nostalgia de esos marginales y desvinculados, que acudieron a Madrid desde Barcelona, desde Sevilla o desde Navarra, conscientes de que quedaban privados de asistencia espiritual, para darle el último adiós a quien más había alumbrado sus conciencias. No eran pocos esos marginales y desvinculados, tratán-

dose de una institución que habiendo sido de alta fecundidad en sus primeras décadas, año tras año, con un rigor en incremento constante, dejaba tras de sí un número creciente de cristianos psicológica y sociológicamente deteriorados, y por eso su entierro fue una peregrinación de personas que habían quedado sumidas en la orfandad espiritual, en cierto sentido, una peregrinación de los pobres de Dios.

Algunos de los directivos de la institución se acercaron en tono circunspecto y apesadumbrado a Choza y Pacheco para explicarles que no se había podido hacer nada, que todo intento de recuperación de Antonio había sido inútil, y como para darles el pésame. Un pésame que fue recibido y devuelto. Un pésame que fue recíproco, pero que fue. Pues el pésame se les da a aquellas personas a las que se les muere alguien. A nosotros se nos había muerto alguien y los demás nos daban el pésame porque lo reconocían como uno de los nuestros.

Al salir del cementerio, la hermana predilecta, amiga y confidente de Antonio durante muchos años, les dijo también: vosotros sois quienes más le habéis ayudado, quienes mejor le habéis comprendido, quienes más le habéis hecho compañía. Muchas gracias.

La tarea intelectual de Antonio Ruiz Retegui puede seguir difundiéndose, su obra publicada, que se recoge en el curriculum, es accesible como cualquier otra, y la obra inédita, que en cuanto a algunos estudios ha encontrado hasta ahora no pocos obstáculos por parte de la institución que los custodia, en cuanto a otros probablemente encontrará su cauce hacia el público. Pero la tarea y la obra que fue su vida ha tenido su punto final, y el mejor lugar para acoger y decir ese acabamiento, entre el reconocimiento y afecto de quienes más le estimaron y comprendieron, es este, las páginas de "Thémata. Revista de filosofía", de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla.

FIN DEL DOCUMENTO